۶ ورق ۱۲۷ ... اول

١

اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ليس في المذي من الشهوة ولا باس الا بياط ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد احتج الآخرون بما رواه عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوءه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء فان كان في الصلوة قطع الصلوة وتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء والصلوة واجيب بمنع السند ومع تسليمه يحمل على الاستحباب او خروج شيء من النواقض على يده **قال طاب ثراه** ويكره استقبال القبلة واستدبارها ولو كان في الابنية على الاشبه **اقول** للاصحاب هنا اربعة اقوال آ وجوب تجنب الاستقبال والاستدبار مطلقا قاله الشيخ وبه قال السيد وابن ادريس والقاضي والمص والعلامة ب الاستحباب مطلقا قاله ابو علي ج التحريم في الصحاري والفلوات والرخصة في الابنية قاله سلار د الكراهية في الصحاري والاباحة في الابنية قاله المفيد احتج الاولون بان فيه اهانة محل التعظيم لوجوب استقبالها في الصلوة فيناسب تحريم استقبالها بالحدث ولان فيه تعظيما لشعائر الله وبما رواه الشيخ عن عيسى عبد الله الهاشمي عن الله عن جده عن علي ع قال قال رسول الله ع اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولكن شرقوا او غربوا والنهي دلالة التحريم احتج سلار بما رواه محمد بن اسماعيل قال دخلت دار ابي الحسن الرضا ع وفي منزله كنيف مستقبل القبلة ولاصالة الجواز والجواب عدم دلالة الخبر على خلوة عم عليه لجواز استعمال المالك اليه على هذه الحال مع بناء او لخرافة عن خلوته ع والاصل خالف للدليل قال المص وانما قلنا على الاشبه لان التحريم مأخوذ من اطلاق الالفاظ المانعة لا النص على عين المسألة وكل ما يستفاد من لفظ عام او مطلق او من استصحاب نسميه بالاشبه لان مذهبنا التمسك بالظاهر فالاخذ بالظاهر المنقول اشبه باصولنا فكل موضع يقول فيه الاشبه فالمراد به هذا المعنى **قال طاب ثراه** ولو نكس فقولان اشبههما انه لا يجزي [illegible] فهنا مذهب الشيخ وابي علي وابن حمزة وسلار وقال المرتضى انه مكروه واختاره ابن ادريس احتج الاولون بصحيح [illegible] قال حكى لنا ابو جعفر وضوء رسول الله ع فدعا بقدح من ماء فادخل يده اليمنى واخذ كفا من ماء فاسدلها على وجهه الحديث [illegible] واجب وبقوله ع وقد اكمل وضوءه هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به اي بمثله احتج السيد بما رواه حماد بن عثمان [illegible] عن ابي عبد الله ع قال لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا والجواب حمله على مسح الرأس [illegible] عند اطلاق لفظ المسح **قال طاب ثراه** وقيل اقله ثلث اصابع [illegible] الاجزاء [illegible] الشيخ [illegible] والحسن وابو علي وسلار والتقي وابن ادريس وقال في النهاية لا يجوز اقل من ثلث اصابع [illegible] الاخبار [illegible] من كشف الراس اجزأ مقدار اصبع واحدة احتج الاولون بما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة [illegible] في المسح يمسح على النعلين ولا يدخل يده تحت الشراك واذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك [illegible] فقد اجزاك احتج المانع بما رواه احمد بن ابي نصر في الصحيح عن ابي الحسن الرضا ع قال سالته عن المسح على القدمين كيف هو [illegible] كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه قال [illegible] على الاستحباب **قال طاب ثراه** ولو استقبل فالاشبه الكراهية **اقول** [illegible] بالكراهية قال ابن ادريس [illegible] والعلامة وبالتحريم قال السيد وابن حمزة وهو ظاهر الصدوق والشيخ في الخلاف احتج الاولون انه [illegible] في الامر بالمسح وبما رواه الشيخ في الصحيح عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله [illegible] بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا [illegible]



باته مستقبل الشعر فيكون منهيا والجواب المنع منافاة الاستقبال لشعر اليدين وحمل الرجلين عليه قياس **قال طاب ثراه** ومن
دام به السلس يصلي كذلك وقيل يتوضأ لكل صلوة فهو حسن وكذا المبطون ولو فجأه الحدث في الصلوة توضأ وبنى **اقول** هنا مسئلتان
الاولى السلس وفيه ثلثة اقوال **آ** جواز الجمع بين صلوات كثيرة بوضوء واحد وهو اختيار الشيخ في المبسوط **ب** تجديده لكل فريضة
اختاره في الخلاف واستحسنه المص وهو اختيار العلامة في كتبه لقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وهو عام خرج
من لا حدث عليه فيبقى الباقي على العموم ولانه احوط احتج الشيخ باصالة برائة الذمة وحمله على المستحاضة قياس **ج** الجمع بين صلوتين بوضوء
واحد وهو اختيار العلامة في منتهى المطلب ومستنده ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن حريز عن الصادق ع انه قال اذا كان الرجل
يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلاتي الظهر والعصر
بوضوء يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح وهو يشعر
بجواز الجمع بين الظهر والعصر خاصة وبين المغرب والعشاء خاصة دون باقي الصلوات **الثانية** المبطون الذي به البطن وهو الذرب
قال المص في المعتبر فهو يفعل كمن به السلس من تجديد الوضوء لكل صلوة لان الغائط حدث فلا يستباح معه الا الصلوة الواحدة
لمكان الضرورة واما لو تلبس بالصلوة متطهرا ثم فجأه الحدث مستمرا تطهر وبنى لان التحفظ متعذر ولو استأنف الصلوة مع وجوده لم
تظهر فايدة فالاستمرار اولى ويؤيد ذلك ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلوته فيتم
ما بقي وقال العلامة في المختلف اذا فجأه الحدث وهو في الصلوة قال بعض علمائنا يتطهر ويبني على صلوته لما رواه ابن بابويه في الصحيح
عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ويبني على صلوته وعن الفضيل بن يسار قال قلت للباقر ع اكون
في الصلوة فاجد غمزا في بطني واذى وضربانا فقال انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلاتك ما لم ينقض الصلوة بالكلام متعمدا
فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك وهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا قلت وان قلب وجهه عن القبلة قال وان قلب وجهه عن القبلة
والوجه عندي انه اذا كان دايما لا ينقطع فانه يبني على صلوته من غير ان يجدد وضوءا كصاحب السلس وان كان يتمكن من حفظ
نفسه بمقدار زمان الصلوة فانه يتطهر ويستأنف الصلوة ويدل على التفصيل ان الحدث المتكرر لو نقض الطهارة لابطل الصلوة
لان شرط صحة الصلوة استمرار الطهارة ويدل على التفصيل ان الحدث المتكرر لو نقض لما مع التمكن من التحفظ فانه يجب عليه الاستيناف
لانه يتمكن من فعل الصلوة كملا بطهارة فوجب عليه ما يتمكن منه كما كلف **قال طاب ثراه** وفي لمس كتابة المصحف للمحدث قولان اصحهما
المنع **اقول** ذهب الشيخ الى الكراهية وبه قال ابن ادريس وذهب في الخلاف الى التحريم وبه قال الصدوق والتقي واختاره المص
والعلامة احتج المجوزون بالاصل فانه الاباحة وباصالة برائة الذمة من وجوب التطهير للمس واحتج المانعون بقوله تعالى
لا يمسه الا المطهرون وبرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عمن قرأ في المصحف وهو على غير وضوء قال لا باس ولا يمس الكتاب
وفي معناها كثير **فرع** هل يختص المس بباطن الكف ام هو اسم للملاقاة الاول هو العرف والثاني قال المص مصيرا الى اللغة
ويتفرع على ذلك ما لو مس المحدث او الجنب بظاهر الكف او الزند او الوجه واللسان فانه يأثم على الثاني دون الاول
اما لو اغتسل الجنب وفي فيه درهم عليه اسم الله فانه يصح غسله اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلرجوع النهي الى غير الغسل
ولعدم المنافاة بين الغسل والا لقائل يأثم بابقائه في فيه **قال طاب ثراه** وكذا في دبر المرأة على الاشبه **اقول** روى ابن بابويه

في المبسوط صح

في كتابه عدم ايجاب الغسل وهو اختيار الشيخ في النهاية والاستبصار والظاهر من كلام سلار وقال المرتضى بالوجوب وهو اختيار الشيخ
في المبسوط واختاره المص والعلامة احتج الاولون بما رواه احمد بن محمد البرقي رفعه عن ابي عبد الله ع قال اذا اتى الرجل المرأة
في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها ولان الاصل برائة الذمة احتج الاخرون بقوله تع او لامستم
النساء وما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة فقال اذا ادخله فقد وجب
الغسل وما رواه عن حفص بن سوقة عمن اخبره قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل
واجابوا عن حجة الاولين بان الاتيان في الدبر اعم من غيبوبة الحشفة وعدمها فيحمل على العدم لصحة تناول اللفظ جمعا بين الادلة
والبراءة معارضة بالادلة وبالاحتياط **قال طاب ثراه** وفي وجوب الغسل بوطي الغلام تردد وجزم علم الهدى بالوجوب **اقول**
ذهب المص الى عدم وجوب الغسل مع الايقاب ما لم ينزل وقال علم الهدى بالوجوب محتجا بان كل من قال بالغسل في وطي المرأة دبرا
قال به في دبر الغلام والى الان لم احقق ما ادعاه فالاولى التمسك فيه بالاصل هذا اخر كلامه في المعتبر وقال العلامة في المختلف الخلاف
في دبر الغلام كالخلاف في دبر المرأة والحق فيه وجوب الغسل لوجوه **آ** انكار علي ع على المهاجرين فانه يوجب منا بعد الغسل الحد
هنا ثابت فيثبت الغسل **ب** انه اولج فرجه في فرج مشتهى طبعا فيجب الغسل كدبر المرأة وقبلها **ج** الاجماع المركب فان كل قايل بوجوبه
في دبر المرأة قايل بوجوبه في دبر الغلام قال الشيخ اذا اولج ذكره في دبر المرأة او الغلام فلاصحابنا فيه روايتان احديهما يجب
الغسل والاخرى لا يجب عليهما ولم يفت بشيء في فصل الجنابة وهذا يدل على عدم اعتداده بخلاف المص **قال طاب ثراه**
ووضع شيء فيها على الاظهر **اقول** المشهور عند اصحابنا تحريم الاستيطان في المساجد ووضع شيء فيها للجنب والحايض وقال
سلار انهما مكروهان واختار المص الاول لقوله تع ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا والمراد مواضع الصلوة ليتحقق معنى
العبور والفرق بان وللحسنة جميل قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد
الحرام ومسجد الرسول ع وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب والحايض يتناولان من المسجد
المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا احتج سلار بان الاصل عدم التحريم فيحمل على الكراهية والجواب ان
النهي يدل على التحريم كما بين في موضعه **قال طاب ثراه** ولو احدث في اثناء غسله ففيه اقوال اصحها الاتمام والوضوء **اقول**
اذا احدث الاصغر في اثناء غسله فان كان غير الجنابة لم يلتفت فان كان قد قدم الوضوء اعاده بعد الغسل فان لم يكن قدمه
لم يكن لحصول الحدث في الاثناء اثر اذ لا بد من الوضوء مع هذا الغسل وان كان غسل الجنابة فللاصحاب فيه ثلثة اقوال **آ**
الاعادة من راس قاله الصدوقان والشيخ في المبسوط واختاره العلامة في كتبه لان الحدث الاصغر ناقض للطهارة بكمالها فلابعاضها
اولى واذا انتقض ما فعله وجب عليه اعادة الغسل لانه جنب لا يرتفع حكم جنابته بغسل بعض اعضائه **ب** اتمام الغسل ولا شيء عليه
قاله القاضي وابن ادريس لان الحدث الاصغر لا يوجب الغسل اجماعا فلا معنى لايجاب الاعادة **ج** يتم غسله ويتوضأ قاله المرتضى
واختاره المص لان الحدث الاصغر لو حصل بعد كمال الطهارة اوجب الوضوء فكذا في اثنائها فلا يجب الاعادة واجاب العلامة
عن الاول بان ايجاب الاعادة ليس باعتبار الحدث الاصغر بل لحكم الجنابة الباقي قبل كمال الغسل وعن الثاني بالفرق بان الاصغر
لا اثر له مع الاكبر المتحقق قبل كمال الغسل بخلاف ما اذا ارتفع حدث الجنابة فان الاصغر يقتضي وجوب الطهارة الصغرى فافترق

للحال بين حصوله بعد كمال الطهارة وقبله قال طاب ثراه ويجزي غسل الجنابة عن الوضوء وفي غيره تردد اظهره انه لا يجزي اقول
ذهب المرتضى الى ان الغسل يجزي عن الوضوء ولو كان غسلا مندوبا كغسل الجمعة لما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الغسل يجزي
عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وذهب الشيخان الى ايجاب الوضوء مع غير الجنابة واختاره المص والعلامة لان كل واحد من
الحديثين لو انفرد لاوجب حكمه ولا منافاة فيجب طهورهما تركنا العمل بذلك في غسل الجنابة فيبقى معمولا به فيما عداه ولما رواه محمد بن
ابي عمير عن ابي عبد الله ع قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة ويشكل الثاني بضعف الاطلاق روايته وامكان حملها على المفصل وهو
الارجح عند التعارض تذنيبان الاول يتعلق وجوب الغسل باغابة الحشفة في القبل والدبر من الادمي على الواطي والموطوء وكذا يتعلق بفساد
الصوم ووجوب الحد والمهر والعدة وبالجملة حكمه حكم القبل في كل الاحكام الا في اربعة اشياء آ الاحصان فلا يثبت به ب استنطاقها في
النكاح لتعلق الحكم بالبكارة وهي باقية ج عدم التحليل به د عدم حصول الفيئة به من المولى ولا فرق بين الذكر والانثى والحي والميت وفي تقرير
المسمى بوطي الزوجة الميتة على القول بعدم تقريره الا بالدخول نظر اقربه التقرير بخلاف وطي البهيمة فان الغسل لا يجب به ما لم ينزل وان
غاب الحشفة خلافا للسيد وهل يفسد به الصوم قال العلامة نعم وجعله المص تابعا لوجوب الغسل والاصل فيه قول النبي ص اذا التقى
الختانان فقد وجب الغسل والمراد بالالتقاء هنا التحاذي لا الالصاق وهو يحصل باغابة الحشفة وتحقيقه ان فرج المراة له طبقات
آ السفل وهو مدخل الذكر ومخرج الولد والحيض والمني ب اعلا منه ثقبة مثل الاحليل للذكر يكون منه البول ج فوق ذلك لحم نابت
كعرف الديك وهو الذي يقطع وهو موضع الختان من المراة فاذا اولج الرجل ذكره في فرج المراة فلا يمكن ان يلاصق ختانها
لان بينهما فاصل اعني ثقبة البول التي هي شبه الاحليل لكن يكون موضع الختان منه محاذيا لموضع الختان منها فيقال التقيا بمعنى
تحاذيا فروع آ لو اولج الرجل في فرج خنثى مشكل فان اولج في دبره وجب الغسل وان اولج في قبله قال المص لم يجب لجواز كونه زايدا فيكون
ذكره عضوا زايدا من بدنه فهو كالتفخيذ لا يجب الغسل فيه الا مع الانزال وقال العلامة ولو قيل بالوجوب كان وجها لقوله ع اذا التقى
الختانان فقد وجب الغسل ولوجوب الحد به وفيه منع وظاهر فخر المحققين عدم وجوب الحد والاحوط وجوب الغسل دون الحد لبناء
الحد على التحقيق والاحتياط ب لو اولج الخنثى في فرج امراة فلا شيء على الخنثى لجواز كونه زايدا وكذا المراة فلا شيء عليهما واحتمل
العلامة الوجوب ج لو اولج الخنثى في فرج الغلام وجب الغسل عند العلامة وعلى الاحتمال لا يجب عليهما لجواز كونه زايدا وهو اختيار المص
د ولو اولج الخنثى في فرج خنثى لم يجب الغسل عليهما لاحتمال ان يكونا زايدين واحتمل العلامة الوجوب ه لو اولج الصبي او وطئت
الصبية هل يتعلق بهما حكم الجنابة قال المص نعم بمعنى انه يمنع من المساجد ومس الكتابة والصلوة تطوعا الا مع الغسل واختاره
العلامة والنهي بالغسل المتقدم والاحوط اعادته الثاني يتعلق وجوب الغسل برؤية الماء الاكبر الذي بعادته الشهوة وفتور
الجسد وان لم يكن هناك اجماع والاصل فيه قوله ع انما الماء من الماء فان خرج منه ما يتيقن كونه منيا وجب الغسل وان اشتبه
اعتبره بخواصه وهي ثلثة آ ان يتدفق بدفعات ب ان يتلذذ بخروجه وينكسر الشهوة عقيبه ج ان يكون له رايحة الكش
ولبت الاجرة مطردة في كل ايان فيلتذ له رايحة العجين فان حصل واحدة من هذه وجب الغسل ولو تجرد عن جميعها لم يجب
مع الاشتباه فروع آ لو احس بانتقال المني من صلبه فامسك احليله او شده بخيط فرجع او الخصوه لم يخرج لم يجب
الغسل وان تلذذ وانخرج بعد ذلك منيا فلا وجب الغسل ب لو احتلم انه جامع واستيقظ ولم يجد شيئا لم يجب الغسل ولو

وجد على جسده او ثوبه المختص منيا وجب الغسل وان لم يذكر شيئا ج لا فرق بين الرجل والمراة في ذلك فلو احتلمت وحصل لها
بمباشرة بيدها او عبث بها الزوج تلذذ وفتور وجب الغسل ان خرج المني ولا يكفي انتقاله من الترايب ما لم يخرج الى ظاهر الفرج
كما قلنا في الرجل لان ام سليم امراة ابي طلحة قالت رسول الله ان الله لا يستحيي من الحق هل على المراة من غسل اذا هي احتلمت فقال نعم
اذا رات الماء وروي عن امير المومنين ع انه قال اتت نسا الى بعض نساء النبي ع تحدثن فقالت احداهن يا رسول الله انها ولا
سوءة حين يسالكن عن شيء يستحيين من ذكره فقال لتسالن فان الله لا يستحيي من الحق قال لتعلمن ما ترى المراة ترى في منامها ما يرى
الرجل هل عليها الغسل قال نعم عليها الغسل لان لها ماء كماء الرجل ولكن الله ستر ماءها واظهر ماء الرجل فاذا ظهر ماؤها على ماء
الرجل ذهب شبه الولد اليها واذا ظهر ماء الرجل على مائها ذهب شبه الولد اليه واذا اعتدل الماءان كان الشبه بينهما فاذا ظهر منها ما يظهر
من الرجل فلتغتسل وروى حماد بن عثمان عن اديم بن الحر قال سالت ابا عبد الله ع عن المراة ترى في منامها ما يرى الرجل عليها غسل
قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة واما ما رواه نوح بن شعيب عمن رواه عن عبيد بن زرارة قال قلت له هل على المراة غسل من
جنابتها اذا لم يأتها الرجل قال لا وايكم يرضى ان يرى او يصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته او امه او زوجته او احدا من قرابته
قايمة تغتسل فيقول ما لك فتقول احتلمت وليس لها بعل ثم قال لا ليس عليهن ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان كنتم
جنبا فاطهروا ولم يقل ذلك لهن فمتروك ولا يصلح معارضا للادلة المتضمنة لوجوب الغسل لضعفه بالارسال والقطع تنبيه
قوله والترتيب يبدا براسه ثم بميامنه ثم مياسره ولم يقل ثم بالجانب الايمن ثم الايسر اشارة الى فايدة وتقريرها ان الجانب
الايمن يطلق على ما كان من لدن العاتق الى القدم وكذا الايسر وهذا المقدار مشتمل على اعضاء يقال لكل واحد منها ايمن فكل
واحد من الغارب والعضد والساعد والكف والخاصرة والركبة والساق والقدم ايمن ولجمع ميامن فيجوز غسل الميامن
دفعة ويجوز تعاقبا ولا اولوية لتقديم بعض الميامن على بعض فيجوز ان يبدا بركبتيه او بقدمه ويغسل من اسفل الى اعلى
وكذا الكلام في الراس يتخير في البداة باي جزء شاء منه بخلاف الوضوء هذا في المشهور ومذهب المرتضى الى وجوب البداة باعلى
العضو كالوضوء وهو متروك وتظهر الفايدة في مسايل آ لو اغفل في الجانب الايمن غسلها خاصة وغسل الايسر باجمعه ب لو كانت لمعة صح
في الايسر غسلها خاصة وان كانت في اعلاه ولا يجب غسل ما تحتها ولو كان على هيئة الوضوء لوجب غسل ما بعدها الى اسفل العضو
ج الوجه والراس عضو واحد ومحل النية المتضيق عند غسل الراس ولا ترتيب في ابعاض العضو الواحد فيجوز النية عند غسل
الوجه الثاني غسل الحيض قال طاب ثراه وهل يجتمع مع الحمل فيه روايات اشهرها انه لا يجتمع اقول هنا روايات ونجمعها
اقوال آ الاجتماع وهو في صحيح صفوان قال سالت ابا الحسن ع الحبلى ترى ثلثة ايام او اربعة ايام تصلي قال تمسك عن الصلوة
وفي معناها روايات اخر صحاح وهو مذهب الصدوق والمرتضى واختاره العلامة ب عدمه وهو في رواية السكوني عن ابي جعفر علي ع
قال قال النبي ص ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل وهو مذهب المفيد والعلا وابن ادريس واحتج ابن ادريس بصحة طلاق الحامل مع
الدم بالاجماع ولا يصح طلاق الحائض قطعا فلا يكون الدم حيضا والكبرى ممنوعة فان الغايب يصح طلاقها مع الحيض فلم لا يجوز
طلاقها مع الحمل كما جاز مع السفر ج التفصيل وهو في صحيح الحسين بن نعيم الصحاف قال قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي ترى
الدم وهي حامل كيف تصنع قال اذا رات الحامل بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى الدم فيه من الشهر الذي

كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي وان رأت قبل الوقت الذي كانت ترى فيه فليقلل
وفيه فهو من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها وان لم ينقطع الا بعد مضي الايام التي كانت ترى فيها الدم بيوم
او بيومين فلتغتسل وتحتشي وتستثفر وتصلي وقال الحسن في المعتبر وهذه الرواية حسنة وفيها تفصيل يشهد له النظر وظاهر هذا الكلام يعطي اختياره
لهذا المذهب واليه ذهب الشيخ في النهاية وهنا مذهب رابع ذهب اليه الشيخ في الخلاف وهو كونه حيضا ان جاز قبل ايامها الحمرة وان استحاضة ان
جاز بعدها **قال طاب ثراه** ولو كمل ثلثة في جملة عشرة فتولان المروي انه حيض **اقول** قال الشيخ في النهاية وتبعه القاضي بعدم
اشتراط التوالي في الثلثة وقال في الجمل باشتراطه وقواه في المبسوط وهو مذهب الصدوقين والمرتضى وابي علي وابن زهرة وابن ادريس
واختاره المص والعلامة احتج الشيخ برواية يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع احتج الاخرون بان الذمة مشتغلة بشغل العبادة فلا
يسقط الا مع يقين السبب وليس ولان التقدير حكم شرعي فيقف على مورد الشرع ولم يثبت في المتفرق ورواية الشيخ مرسلة فلا يصلح ناقلة
عن حكم الاصل وهو عدم الحيض مع خطر ترك العبادة المتيقن شغل الذمة بها **قال طاب ثراه** وتجعلها هي والمضطربة الى الروايات
وهي ستة في كل شهر او سبعة او ثلثة من شهر وعشرة من اخر **اقول** البحث هنا يقع في مقامين **الاول** في المبتداة وفيها
اقوال آ قول الشيخ في المبسوط ان المبتداة مع تجاوز الدم العشرة ترجع الى التمييز فان فقدته فالى اهلها فان فقدن فالى من
هو مثلها في السن فان فقدنا واختلفن تركت الصلوة والصوم في الشهر الاول ثلثة ايام وفي الثاني عشرة او في كل شهر سبعة ايام
لان في ذلك روايتان لا ترجيح لاحديهما على الاخرى ب قال في موضع اخر من المبسوط مع استمرار الدم تحيض عشرة ايام ثم تجعل
طهرا عشرة ايام ثم حيضا عشرة ايام وهكذا ج قال في النهاية اذا كانت مبتداة ولم يمكنها تمييز الدم واستمر فلترجع الى عادة
نسائها في ايام الحيض وتعمل عليها فان كن نساؤها مختلفات العادة او لا يكون لها نساء فلتترك الصلوة والصوم في كل شهر
سبعة ايام الحيض فتعمل عليها وتصلي وتصوم ما بقيت ثم لا تزال هذه دأبها الى ان تعلم حالها وتستقر على حال وقد روي انها تترك
الصلوة والصوم في الشهر الاول عشرة ايام وتصلي عشرين يوما وهي اكثر ايام الحيض وفي الشهر الثاني ثلثة ايام وتصلي سبعة وعشرين
يوما وهي اقل ايام الحيض وهو مخالف لما ذكره في المبسوط من وجهين آ عدم رجوعها الى الاقران مع فقد النساء ب انه قدم في الاول
بين العشرة واعلم ان [illegible] الروايات خالية من ذكر الاقران وانما ذكره الشيخ في المبسوط والجمل وتبعه القاضي د قال في
الخلاف اذا لم تميز لها رجعت الى نسائها او قعدت في كل شهر ستة ايام او سبعة ه قال التقي المبتداة اذا رأت الدم اقل من ثلثة فليس
بحيض فان استمر ثلثا فهي حايض وكل دم رأته بعدها الى تمام العشرة فهو حيض فان زادت بعد العشرة وما فهي مستحاضة الى تمام
العشر الثاني فان زادت بعده وما رجعت الى عادة نسائها فتمت استحاضتها ايام طهرهن وتحيضت ايام حيضهن الى ان يستقر لها
عادة و قال ابو علي اذا كان عليها الدم تركت الصلوة العشرة ايام ثم عملت عمل المستحاضة وتترك الصلوة في كل شهر ثلثة
ايام الى عشرة وقال العلامة وكانه مذهب الصدوق ح قال القاضي ترجع الى التمييز فان فقدته فالى نسائها فان فقدن فالى
اقرانها فان فقدن تحيضت في الشهر الاول بثلثة وفي الثاني بعشرة **المقام الثاني** المضطربة وفيها اقوال خمسة آ قال في الجمل
ترجع الى التمييز فان فقدته تركت الصلوة في كل شهر سبعة ايام ب قال في النهاية فان كانت المراة لها عادة الا انها اختلط
عليها العادة واضطربت وتغيرت عن اوقاتها وازمانها فكلما رأت الدم تركت الصلوة والصوم وكلما رأت الطهر صلت وصامت الى
كلام

٤

ان ترجع الى حال الصحة وقد روي انها تفعل ذلك ما بينها وبين شهر ثم تفعل ما تفعله المستحاضة ج قال ابن بابويه اذا رأت الدم خمسة
ايام والطهر خمسة ايام او رأت الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فاذا رأت الدم لم تصل واذا رأت الطهر صلت تفعل ذلك ما بينها
وبين ثلثين يوما فاذا مضت ثلثون يوما ثم رأت دما صبيبا اغتسلت واحتشت بالكرسف واستثفرت في كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت
وهذا مناسب لما جعل في النهاية رواية قال العلامة الظاهر ان مراد الشيخ وابن بابويه انها ترى الدم بصفة دم الحيض ولا يحمل ذلك على
ظاهره د قال التقي واما المختلطة وهي التي لا تعرف زمان حيضها من طهرها ففرضها ان ترجع الى عادة نسائها فتتحيض بايام حيضهن
وتتحيض بايام طهرهن فان لم يكن لها نساء تعرف عادتهن اعتبرت صفة الدم فاذا اقبل الدم الاحمر الغليظ الحاد فهي حايض واذا ادبر الى
الرقة والبرودة والاصفرار فهي مستحاضة وان كان الدم بصفة واحدة تحيضت في كل شهر سبعة ايام واستحاضت باقيه وهو مخالف
للمشهور في امرين آ رجوعها الى نسائها والمشهور ان ذلك للمبتدئة خاصة ب اعتبار التمييز بعد النساء والمشهور تقديمه ج قال
قال ابن ادريس اذا فقدت التمييز كان فيها الستة المذكورة وكان قد ذكر في المبتداة ستة اقوال آ انها تحيض في الشهر الاول بثلثة
وفي الثاني بعشرة ب عكسه ج سبعة ايام د ستة ايام ه ثلثة ايام في كل شهر و عشرة في كل شهر **قال طاب ثراه** ولو رأت
في ايام العادة صفرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض وتجاوز العشرة فالترجيح للعادة وفيه قول اخر **اقول** الاول اختيار الشيخ
في الجمل وبه قال المفيد والسيد وابو علي وقال في النهاية تعمل على التمييز وبه قال في المبسوط والخلاف وقال فيهما ولو قلنا بالرجوع
الى العادة كان قويا **قال طاب ثراه** وفي المبتداة والمضطربة تردد والاحتياط للعبادة اولى حتى تستيقن الحيض **اقول**
قال الشيخ المبتداة تترك العبادة بنفس رؤية الدم كذات العادة واختاره العلامة في المختلف محتجا برواية معوية بن عمار الصحيحة
قال قال ابو عبد الله ع ان دم المستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار ووجه الاستدلال
انه ع وصف دم الحيض لما ذكره ليحكم به حيضا وقد علم تحريم الصلوة والصوم على الحايض وحسنة حفص بن البختري قال دخلت على ابي
عبد الله ع امراة سالته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري حيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار غليظ اسود له دفع وحرارة
ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امراة ما زاد
على هذا لا يقال السؤال وقع عن الدم المستمر ونحن نقول به فاذا استمر ثلثة وجب ترك العبادة لانا نقول العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب سلمنا لكن تقييد الاستمرار بالثلثة غير مستفاد من النص فلا بد له من دليل ولم يثبت فيحمل على مفهومه
وهو يصدق باليوم الواحد ولانه دم يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون حيضا كذات العادة ثم قال احتج المخالف بان الاحتياط
للعبادة اولى فيحرم ترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم ولان الاصل عدم الحيض والجواب عن الاول ان الاحتياط لو كان
معتبرا هنا كان معتبرا في ذات العادة والثاني باطل اجماعا اذ يجب على ذات العادة ترك العبادة بمجرد الرؤية فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان المقتضي للاحتياط هنا انما هو عموم الامر بالعبادة الا مع تيقن الحيض وهذا المعنى ثابت في ذات العادة لا يقال
الفرق ثابت فان الظن حاصل في ذات العادة دون المبتداة لانا نقول ان عنيت الظن المطلق فهو ثابت في صورة النزاع صح لانها رأت
دما بصفة دم الحيض في وقت امكانه فغلب على الظن كونه حيضا وان عنيت ظنا خاصا وجب بيانه واقامة الدليل على اعتباره
ثم يعارض الاحتياط بمثله فان الحايض يحرم عليها اشياء كما ان الطاهر يجب عليها اشياء هذا اخر كلامه في المختلف وقال المرتضى

عبيطة خ

وابن ادريس لا يترك العبادة حتى يمضي له ثلثة ايام واختاره المص قال لان مقتضى الدليل لزوم العادة حتى يتيقن المسقط ولا يتيقن دون الثلثة
ولو قيل لو لزم ما ذكره قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضها لا الثلثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين
ليسا حيضا حتى يتكمل ثلثة والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استمر ثلثا فقد حصل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز
والاصل عدمه حتى يتحقق واقول قد ظهر من تقرير العلامه فيما نقلنا عليك من كلامه ان موضوع المسئلة انما هو على تقدير كون الموجود
بصفة دم الحيض حيث قال في اول البحث لانه دم بصفة دم الحيض بما ذكره ليحكم بحيضا وفي اخره لانها ذات دم بصفة دم الحيض وفي امكانه
فغلب على الظن كونه حيضا ومن تقرير المص اعم من ذلك وانه قد يكون بصفة دم الاستحاضة حيث قال لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون
هو حيضها لا الثلثة وجه الدلالة ان ما تراه في الثلثة لو كان بصفة دم الحيض لزم الترجيح بلا مرجح والحوالة ان قلنا تترك العبادة بنفس رؤية
الدم كالشيخ لا بد من القيد الذي شرط العلامه من كون الدم الحاصل بصفة دم الحيض لا مطلقا ثم قال المص في المعتبر ولو احتج الشيخ بما رواه
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في المراة ترى الدم اول النهار في شهر رمضان ايفطر ام يصوم قال تفطر انما فطرها من الدم وكذا ما روي
من طرق ان المراة اذا طمثت في رمضان ~~ايفطر ام يصوم قال يفطر انما فطرها من الدم وكذا ما روي~~ قبل ان تغيب الشمس تفطر وعن منصور بن
حازم عن ابي عبد الله ع قال اي ساعة رات الصائمة الدم تفطر قلنا الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد بل مصروف الى المعهود وهو
ولا يحكم انه حيض الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك فاما الاخبار التي تضمنت ذكر الطمث فلا ينافيها ولا موضع النزاع الا بالحكم
بانه طمث الا في زمان العادة او باستمراره ثلثة ايام لبيانها هذا اخر كلام المص ولقائل ان يقول فيه نظر لان قوله ولا يحكم بانه حيض الا — ايام صح
اذا كان في زمان العادة قلنا ان اردت لا يحكم بانه حيض يقينا فهو ممنوع لجواز انقطاعه قبل الثلثة وان اردت بانه حيض ظنا غالبا
فقد وافقت في ذلك العادة المتيقنة بظن السبب المبيح للترك قال طاب ثراه ووضع شيء فيها على الاظهر اقول بكونه مذهب سلار
الكراهية في الوضع والتحول وباقي الاصحاب على التحريم والمراد الوضع المستلزم للبث او التحول اما الاول فلا شك في تحريمه على المشهور
واما الثاني فلان الاجماع الا من سلار على تحريم دخولها الا عابري سبيل فيكون دخولها لغيره محرما اما لو وضعت فيه شيئا ولم تدخل
كما لو القته من وراء الجدار او حذفته من الباب لم يحرم قال طاب ثراه وهل يجوز ان تسجد لو سمعت السجدة الاشبه نعم اقول سجود العزايم — بلغت المقابلة
واجب على القاري والمستمع ويستحب للسامع طاهرا كان او جنبا او كانت المراة حايضا لورود الامر بالسجود مطلقا فاشتراط الطهارة
ينافيه ولصحيحة علي بن رئاب عن ابي عبيدة الحذاء قال سالت ابا جعفر ع عن الطامث تسمع السجدة قال ان كانت من العزايم فلتسجد اذا سمعتها — رئاب صح
وقد يستدل بهذا الحديث على الوجوب للسامع لان الامر للوجوب وهو مذهب الشيخ في المبسوط ومنع في النهاية واحتج عليه بقوله ع لا صلوة
الا بطهور والسجدة جزء الصلوة وبما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال سالته عن الحايض تقرا القران وتسجد السجدة اذا سمعت السجدة — عن ابي عبد الله صح
قال تقرا ولا تسجد والجواب عن الاول المنع من كونها جزء الصلوة وان نادلها في الهيئة وعلى تسليم المنع من الجميع لا يستلزم المنع من الجزء
او عن الثاني بالمنع من صحة السند ولو سلم كان محمولا على المنع من قراءة العزايم فكانه ع قال تقرا القران ولا تسجد اي ولا تقرا العزيمة التي يسجد
فيها واطلاق المسبب على السبب مجاز جايز قال طاب ثراه وفي وجوب الكفارة على الزوج بوطئها روايتان احوطهما الوجوب
اقول البحث هنا في مقامين آ في وجوب الكفارة واستحبابها والاول مذهب الشيخ في الجمل والمبسوط وبه قال الصدوق والسيد
المفيد والقاضي وابن حمزه وابن ادريس والثاني مذهب الشيخ في النهاية واختاره المص والعلامه في المختلف ان كان جاهلا بالحيض

او التحريم لم يكن عليه شيء وانما يجب على العالم بهما ج في صفتها واطبق الاصحاب انها دينار في اوله ونصف في اوسطه وربع في اخره
وقال الصدوق في المقنع يتصدق على مسكين بقدر شبعه قال طاب ثراه ومع الحمل على الاشهر اقول تقديم البحث في هذه المسئلة قال طاب ثراه
وفي اكثره روايات اشهرها انه لا يزيد عن اكثر الحيض اقول للاصحاب هنا خمسة اقوال آ انه عشرة ايام قاله الفقيه وبه قال الشيخ والقاضي
والتقي وابن ادريس واختاره المص العلامه في اكثر كتبه احتج المص عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة بترك العمل به في العشرة اجماعا فيعمل
فيما زاد ولان النفاس حيض حبسها الاحتياج الى غذاء الولد بانطلاقها باستغنائه عنها واقصى الحيض عشرة ويؤيد ذلك ما رواه الفضيل وزرارة
عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل ما يعمله المستحاضة واعلم ان المستفاد من هذه
الرواية ليس الا مكث ذات العادة قدر عادتها وليس فيها ما يدل على حكم المبتداة والمضطربة ولا على كون ذات العادة تصبر عشرة اذا لم تكن
عادتها فلا استدلال بها على مطلوبه اذن نظر ب انها ثمانية عشر يوما قاله المرتضى وهو مذهب الصدوق وابي علي ج انه عشرة للمبتداة والمضطربة
وللمستقيمة الحيض عادتها وهو مذهب العلامه في القواعد د ان للمستقيمة الحيض عادتها وللمبتداة ثمانية عشر يوما اختاره العلامه في المختلف
ولم تذكر حكم المضطربة ه انه احد عشر يوما قاله الحسن قال المرتضى في مسائل الخلاف وقد روي في اكثره خمسة عشر يوما روى ذلك عنه ابن احرس
قال المص في المعتبر قول ابن ابي عقيل متروك والرواية نادرة وكذا ما تضمنته بعض الاحاديث من ثلثين يوما واربعين يوما وخمسين فانه متروك
لا عمل عليه احتج العلامه على مطلوبه في المختلف بصحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع
الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت ثم ذكر حكم المستحاضة ثم قال قلت فالحايض قال مثل ذلك سواء وبصحيحة محمد بن مسلم
قال سالت ابا جعفر ع عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ع ان تغتسل لثماني عشرة ولا باس ان تستظهر بيوم او
يومين فحمل الرواية الاولى على ذات العادة والثانية على المبتداة قال طاب ثراه والغرض فيه استقبال الميت القبلة على احوط القولين
اقول الوجوب مذهب المفيد وتلميذه وبه قال الشيخ في موضع من النهاية وتبعه القاضي وابن ادريس واختاره التهذيب وفخر المحققين
وهو اصح قولي العلامه والاستحباب مذهب الشيخ في كتابي الفروع وموضع من النهاية والمفيد في المسائل الغرية واختاره المص والعلامه في
المختلف احتج الموجبون بما رواه معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه والامر يقتضي الوجوب وفي
معناها روايات اخر كرواية سليمان بن خالد عنه ع قال اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل وبما روي عن علي ع قال
دخل رسول الله ع على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملئكة
احتج الاخرون باصالة براءة الذمة قال المص في المعتبر والتعليل في الرواية كالقرينة الدالة على الفضيلة فالاستدلال به على الوجوب ضعيف
مع انه امر في واقعة معينة فلا يدل على العموم والاخبار الاخر ضعيفة السند لا تبلغ ان يكون حجة في الوجوب قال طاب ثراه وقيل يكره ان
يجعل على بطنه حديد اقول هذا مذهب الشيخين واكثر علمائنا قال الشيخ في التهذيب سمعت ذلك مذاكرة من الشيوخ واستدل في الخلاف
باجماع الفرقة وقال ابو علي اذا ادخل به الموت غمض وليه عينيه الى ان قال او وضع على بطنه شيئا يمنع من ربوها قال العلامه في المختلف ولم اقف لعلمائنا
على قول وافق ذلك والاصل براءة الذمة من وجوب او ندب قال طاب ثراه وفي وجوب الوضوء قولان والاستحباب اشبه اقول للاصحاب
هنا اربعة اقوال آ الوجوب وهو ظاهر عبارة التقي حيث قال حين عد الاغسال الواجبة وغسل الميت وجهة وجوبه مصلحة الحي وتكرمة الميت
وصفته ان يبدا الغاسل فينجي الميت ثم يوضيه وضوء الصلوة ثم يغسل راسه الى اخره ب استحبابه وهو مذهب الشيخ في الاستبصار وال

المص والعلامة ج نفى الوضوء وجوبا واستحبابا وهو قول الشيخ في الخلاف ان غسل الميت كغسل الجنب ليس فيه وضوء وفي اصحابنا من قال
يستحب فيه الوضوء د كراهية وهو الظاهر من عبارة الشيخ في المبسوط حيث قال وقد روي انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان جائزا
غير ان عمل الطايفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنب ولا وضوء في غسل الجنابة وقال سلار وفي اصحابنا من يوضي الميت وما كان
شيخنا يرى ذلك وقد روي انه يوضي وضوء الصلوة وهو شاذ والصحيح خلافه قال ابن ادريس وقد روي انه يوضأ الميت وهو شاذ والصحيح
خلافه واذا كان الشيخ قال في المبسوط ان عمل الطايفة على ترك العمل بذلكم تجي العمل بالرواية لان العمل بما يكون مخالفا للطايفة احتج
المص بما رواه الشيخ في الصحيح عن حريز قال اخبرني ابو عبد الله عم قال الميت يبدا بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة وعن ابي خيثمة عن ابي عبد الله عم
قال يبدا بغسل يديه ثم يوضيه وضوء الصلوة احتج ابو الصلاح بقوله عم في كل غسل وضوء الا في الجنابة والجواب انه كما يحتمل الوجوب
يحتمل الاستحباب احتج المانعون بما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال غسل الميت مثل غسل الجنب والحكم بالمماثلة يستدعي المنع من الوضوء
كما في المماثل والجواب منع المماثلة من كل وجه والا لزم الاتحاد ومع الاتحاد تنتفي المماثلة وكل حكم يودي ثبوته الى نفيه يكون محالا او نقول
حملها على البعض لم يتم الاستدلال لانا نمنع مماثلتهما في اسقاط الوضوء قال طاب ثراه وقيل ان فقد فمن السدر اقول في تعيين
الجريدتين اختيارا او اضطرارا احتمالات اوجه آ ما ذكره المص في المتن وهو المذكور في النهاية ب قول المفيد وهو تقديم الخلاف على السدر
ج قال في الخلاف يستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل وغيرها من الاشجار وكذا قال ابن ادريس د الجريد مع فقد
النخل من السدر والخلاف وهو قول القاضي حيث قال فان لم يوجد النخل جاز ان يجعل عوضه من الشجر الاخضر مثل السدر والخلاف
ه روى علي بن ابرهيم يجعل بدلها عود الرمان وفي رواية اخرى عود رطب احتج الشيخ بما رواه سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا
قالوا قلنا اصلحنا الله فداك ان لم يقدر على الجريدة فقال عود السدر قلت فان لم تقدر على السدر فقال عود الخلاف قال طاب ثراه
ذلكم وقيل يكره ان يقطع الكفن بالحديد اقول ذكر الشيخان قال في التهذيب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم قال المص
في المعتبر قلت ويستحب متابعتهم تخلصا من الوقوع فيما يكره قال طاب ثراه ولو كانت ذمية حاملا من مسلم قيل دفنت في مقبرة المسلمين
يستدبر بها القبلة اكراما للولد اقول وجه دفنها في مقبرة المسلمين ان حرمة اجنتهم لانه لو سقط لم يدفن الا في مقبرة المسلمين
واذا كان الدفن له روعي كيفية الدفن فيه لا في امه وقوله قيل اشارة الى تحقيق الشيخ واستدل عليه في التهذيب برواية احمد بن اشيم
عن يونس قال سالت الرضا عم عن الرجل يكون له الجارية اليهودية او النصرانية حملت منه ثم ماتت والولد في بطنها ومات الولد ايدفن
معها على النصرانية او يخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب يدفن معها وليس فيه حجة اما اولا فلان ابن اشيم ضعيف واما ثانيا
فلان دفنه معها لا يقتضي دفنها في مقبرة المسلمين بل ظاهر اللفظ يدل على دفن الولد معها حيث يدفن هو ولا اشعار في الرواية بموضع
دفنها قال المص في المعتبر والوجه ان الولد لما كان محكوما له باحكام المسلمين لم يجز دفنه في مقابر اهل الذمة واخراجه مع موتها
غير جايز فيعين دفنها معه وقال احمد بن حنبل يدفن في مقبرة اليهود والنصارى وتستدبرها وقوله في المتن قيل استضعافا
لمستند الحكم من ضعف الراوي ومن ضعف الدلالة اذ ليست الرواية صريحة في المدعى واختار العمل به لا من حيث الرواية بل من دليل
اخر وهو ان هذا الولد محكوم باسلامه فلا يدفن في مقبرة غير المسلمين قال طاب ثراه ولو ماتت هي دونه شق جوفها من الجانب
الايسر واخرج وفي رواية ويخاط بطنها اقول البحث هنا في ثلثة امور آ الشق وهو اجماع الامامية اذا بلغ الحمل حدا يعيش

لو خرج الولد بقي حيا على اليقين واقله مضي ستة اشهر وعليه العامة عدا ابن حنبل حيث منع من الشق في المسلمة والذمية بل تسطو القوابل
عليها فيخرجنه ولو لم يجدن نساء لم تسطو الرجال عليها وتركت حتى يتيقن موته ثم يدفن لانه مثلة ولان حرمة الميت كحرمة الحي وهذا الولد لا
يعيش عادة فلا تنتهك حرمة متيقنة لامر موهوم احتج الاصحاب بانه توصل الى ابقاء الحي بجزء من ميت فيكون اولى فيتفق ولانه لو خرج بعضه
وبقي الجنب جاز اخراجه الى البقية وجاز الاتباع عليه والحال واحدة والروايات من طرق اهل البيت عم فمنها ما رواه علي بن يقطين قال سالت
العبد الصالح عم عن المراة يموت وولدها في بطنها قال يشق بطنها ويخرج ولدها ومنها رواية اسمعيل بن مهران عن علي بن ابي حمزة عن
ابي عبد الله عم قال سالته عن المراة يموت ويتحرك الولد في بطنها ايشق بطنها ويخرج ولدها قال نعم ب كون الشق من الجانب الايسر وهو
الذي ذكره الشيخ في النهاية وعليه اتباعه وهو مذهب الصدوق والمفيد واطلق في الخلاف الشق فلم يقيده بالايسر وكذا المص في الشرايع
والعلامة في القواعد وعليه دل اطلاق الروايات ج خياطة الموضع وهو الذي ذكره الشيخ في المبسوط فانه قال فيه وان ماتت المراة
ولم يمت الولد شق بطنها من الجانب الايسر وخيط الموضع وبالخياطة قال العلامة في التحرير والقواعد والمص في الشرايع وكلامه في المعتبر
يوذن بعدم الخياطة احتج الموجبون بما رواه الشيخ عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة يخرج الولد ويخاط بطنها وهي مقطوعة احتج الاخرون
باصالة براءة الذمة وضعف الرواية بالقطع قال المص في المعتبر وانما قلنا وفي رواية يخاط الموضع لانها رواية ابن ابي عمير عن
ابن اذينة موقوفة عليه فلا يكون حجة ولا ضرورة اليه لان مصيرها الى البلى والاقرب الوجوب لما فيه من ستر الميتة واستدراك المثلة
الحاصلة بالشق ولاشتماله على حفظ امعائها وجمع اجزائها ومنعها عن التفرق والتبدد والعمل بالرواية قال طاب ثراه قال الشيخان
ولا يغسل السقط الا اذا استكمل شهورا اربعة ولو كان لدونها لف في خرقة ودفن اقول لا خلاف بين الاصحاب في ذكره وذكر
الشيخين تنبيها لها وانما الخلاف فيه مع العامة فمذهب ابي حنيفة ومالك انه يلف في خرقة ويدفن الا ان يستهل وللشافعي كالقولين
وعند احمد يجب مع الصلوة عليه وهو ممنوع الا ان يستهل واحتج اصحابنا على الحكم الاول بانه كان حيا فيجب غسله لما رواه زرارة
عن سماعة عن ابي عبد الله قال سالته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب اذا استوى
ولا تضعيف بسماعة لعدم المعارض وعلى الثاني بما رواه الترمذي عن النبي صلعم قال الطفل لا يصلى عليه ولا يورث حتى يستهل قال طاب ثراه
تجب الغسل بمس ميت الادمي بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل على الاظهر اقول الوجوب مذهب الشيخين وبه قال الصدوق وقال
المص والعلامة وذهب المرتضى في المصباح الى الاستحباب احتج الاولون بصحيحة حريز عن ابي عبد الله عم قال من غسل ميتا
فليغتسل وان مسه ما دام حارا فلا غسل عليه واذا برد ثم مسه فليغتسل قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب احتج
السيد بالاصل وبما رواه سعد بن ابي خلف في الصحيح عن الصادق عم قال سمعته يقول الغسل اربعة عشر موطنا واحد فريضة والباقي
سنة والجواب عن الاول ان الاصل يخالف للدليل وقد تقدم وعن الثاني ان المراد ما ثبت من جهة السنة لا من طريق القران وايضا
لعظم فان غسل الحيض واخويه واجب عنده فلا يجوز حمل السنة هنا على الندب بل ما ذكرناه وهو الواقع فان غسل الجنابة يعلم وجوبه
من الكتاب قال الله تعم وان كنتم جنبا فاطهروا وبواقي الاغسال استفيد وجوبها من بيانهم عم قال طاب ثراه واما المندوب من
الاغسال فالمشهور غسل الجمعة اقول ذهب الصدوق الى وجوبه على الرجال والنساء في السفر والحضر الا انه رخص للنساء
في السفر لقلة الماء والمشهور بين اصحابنا الاستحباب احتج الصدوق بما رواه سماعة عن الصادق عم قال سالته عن غسل الجمعة فقال واجب

في البئر والحفر الا ان رحض للنساء في النفس لقلة الماء لجنح الباقون بالاصل وبحسنة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن ع عن الغسل
في الجمعة والاضحى والفطر قال سنة وليس بفريضة واجابوا عن رواية حملها على الاستحباب الموكدة ويويده صحيح زرارة عن الصادق
ع قال سالته عن غسل الجمعة فقال سنة في السفر والحضر الا ان يخاف الماء على نفسه القر **وقوله** فالمشهور غسل الجمعة الى اخر الباب
يحتمل امرين احدهما ان يكون معناه فالمشهور عدد غسل الجمعة في الاعمال المسنونة لا الواجبة خلافا للصدوق والثاني ان يكون معناه فالمشهور
من الاعمال المندوبة غسل الجمعة واول ليلة من رمضان وليلة النصف منه ويعدد الاعمال المندوبة حتى ياتي على اخرها المذكور في
المتن اي المشهورين الاصحاب استحباب هذه الاعمال المعدودة وهناك اعمال اخر غير هذه المعدودة وليست بالمشهورة فاعرض
عنها لكون الشارح مختصرا فاقتصر فيه على ايراد المشهور وما يعم به البلوى دون النوادر والشواذ وذلك مثل ما ورد من استحباب
الغسل في ليلة كل وتر من شهر رمضان ومثل استحباب الغسل عند قتل الوزغ ومثل غسل يوم النيروز بين ذوي الفرس وسنده رواية
المعلى بن خنيس وذكر الشيخ في مختصر المصباح ويستحب فيه الصيام وصلاة اربع ركعات بعد صلاة الظهرين ويسجد بعدها ويدعو
بالموسوم نعفوله ذنوب خمسين **تنبيه** يوم النيروز يوم جليل القدر وتعيينه من السنة غامض مع ان معرفته امر مهم من
حيث تعلق به عبادة مطلوبة للشارع والامتثال موقوف على معرفته ولم يتعرض لتفسيره احد من علمائنا سوى ما قاله الفاضل المتقن
محمد بن ادريس وحكايته والذي قد حققه بعض محصلي اهل الحساب وعلماء الهيئة واهل هذه الصنعة في كتاب له ان يوم النيروز
يوم العاشر من ايار وقال الشهيد وفسر باول سنة الفرس وحلول الشمس برج الحمل او عاشر ايار فالثالث اشارة الى قول ابن
ادريس والاول اشارة الى ما هو مشهور عند فقهاء العجم في بلادهم فانهم يجعلونه عند نزول الشمس برج الحمل وهو قريب مما قاله صاحب
كتاب الانواء وحكايته اليوم التاسع عشر من كانون الاول وهو صوم اليهود وفيه يرجع الشمس صعدة الى الشمال وياخذ النهار
من الليل ثلث عشر ساعة وهو مقدار ما ياخذ في كل يوم وينزل الشمس برج الجدي قبله بيومين وبعض العلماء راس السنة وهو النيروز
فجعله حكاية عن بعض العلماء وقال بعد ذلك اليوم التاسع من شباط وهو يوم النيروز ويستحب فيه الغسل وصلاة اربع ركعات
لما رواه المعلى بن خنيس عن الصادق ع ثم ذكر الحسن فاختار التفسير الاخير وجزم به والاقرب من هذه التفاسير انه يوم نزول الشمس
برج الحمل لوجوه **آ** انه اعرف بين الناس واظهر في استعمالهم وانصراف الخطاب المطلق الشامل لكل مكلف الى معلوم في العرف
وظاهر في الاستعمال اولى من انصرافه الى ما كان على الضد من ذلك فلانه المعلوم من عادة الشرع وحكمة الانبياء كيف علق
اوقات الصلوة بسير الشمس الظاهر وصوم رمضان برؤية الهلال وكذا اشهر الحج وهي امور ظاهرة يعرفها عامة الناس بل الحيوانات
فان قلت استعماله في نزول الشمس برج الحمل غير ظاهر الاستعمال في بلاد العجم حتى انهم لا يعرفونه وينكرون على معتقده فلم خصصت
ترجيح العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض وايضا فان ما ذكرته حادث وتسمي النيروز السلطاني والاول اقدم حتى قيل انه
منذ زمان نوح ع فالجواب عن الاول ان العرف اذا تعدد انصرف الى العرف الشرعي فان لم يكن فالى اقرب البلاد واللغات
الى الشرع فيتفرق الى لغة العرب وبلادها لانها اقرب الى الشرع وعن الثاني بان التفسيرين معا متقدمان على الاسلام **ب**
انه مناسب لما ذكره صاحب الانوار من ان الشمس طلعت في الشرطين وهما اول الحمل فناسب ذلك اعظام هذا اليوم الذي عادت
فيه الى مبدا كونها **ج** انه مناسب لما ذكره السيد رضي الدين علي بن طاوس ان ابتداء العالم وخلق الدنيا كان في شهر نيسان ولا شك

ان نيسان تدخل والشمس في الحمل واذا كان ابتداء العالم في مثل هذا اليوم يناسب ان يكون يوم عيد وسرور ولهذا ورد استحباب التطيب
فيه باطيب الطيب ولبس انظف الثياب ومقابلته بالشكر والدعاء والتاهب لذلك بالغسل وتاكيد بالصوم والصلوة المرسومة لحيث كان فيه ابتداء
النعمة الكبرى وهي الاخراج من حيز العدم الى الوجود ثم تعريض الخلق لثواب الدايم ولهذا امرنا بتعظيم يوم المبعث والغدير حيث كان فيهما ابتداء
منصب النبوة والامامة وكذا المولدين فان قلت نسبته الى الفرس يؤيد الاول لانهم واضعوه والثاني وضعه قوم مخصوصون ولم يوافقهم
الباقون قلنا يكفي في نسبته اليهم ان يقول به طائفة منهم وان قصروا في العدد عمن لم يقل الا ترى الى قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن
الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وليس القائل بذلك كل اليهود ولا كل النصارى ومثله قوله تعالى والذين اتيناهم الكتاب يفرحون
بما انزل اليك ليس اشارة الى اهل الكتاب باجمعهم بل الى عبد الله بن سلام واصحابه **تذييل** ومما ورد في فضله ويعضد ما قلناه ما
حدثني به المولى السيد المرتضى العلامة بهاء الدين علي بن عبد الحميد النسابة دامت فضائله ما رواه باسناده الى المعلى بن خنيس عن الصادق ع
ان يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ فيه النبي ص لامير المؤمنين ع العهد بغدير خم فاقروا له بالولاية فطوبى لمن ثبت عليها والويل لمن
نكثها وهو اليوم الذي وجه فيه رسول الله ص عليا ع الى وادي الجن فاخذ عليهم العهود والمواثيق وهو اليوم الذي ظفر فيه
باهل النهروان وقتل ذا الثدية وهو اليوم الذي يظهر فيه قائمنا اهل البيت وولاة الامر ويظفره الله تعالى بالدجال فيصلبه على كناسة
الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه ثم ان نبيا من انبياء بني اسرائيل سال ربه ان
يحيي القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فاماتهم الله فاوحى اليه ان صب عليهم الماء في مضاجعهم فصب عليهم الماء في هذا
اليوم فعاشوا وهم ثلثون الفا فصار صب الماء في يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف سببها الا الراسخون في العلم وهو اول يوم
من سنة الفرس قال المعلى واملى علي ذلك فكتبته من املائه وعن المعلى ايضا قال دخلت على ابي عبد الله ع في صبيحة يوم النيروز فقال يا
معلى اتعرف هذا اليوم قلت لا لكنه يوم تعظمه العجم ويتبارك فيه قال كلا والبيت العتيق الذي ببطن مكة ما هذا اليوم الا لامر قديم افسره
لك حتى تعلمه قلت لعلمي هذا من عندك احب الي من ان اعيش اترابي ويهلك الله اعداءكم قال يا معلى يوم النيروز هو اليوم الذي
اخذ الله ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدينوا برسله وحججه واوليائه وهو اول يوم طلع فيه الشمس وهبت فيه
الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض وهو اليوم الذي استوت فيه سفينة نوح ع على الجودي وهو اليوم الذي احيا الله فيه
القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وهو اليوم الذي هبط فيه جبرئيل ع على النبي ص
وهو اليوم الذي كسر فيه ابرهيم ع اصنام قومه وهو اليوم الذي حمل فيه رسول الله ص امير المؤمنين ع على منكبيه حتى رمى اصنام قريش
من فوق البيت الحرام وهشمها وللجن بطوله والشاهد في هذين الحديثين وجوه **آ** قوله انه اليوم الذي اخذ فيه العهد بغدير خم وهذا
تاريخ وكان ذلك سنة عشر من الهجرة وحسب فوافق نزول الشمس في الحمل في التاسع عشر من ذي الحجة على حساب التقويم ولم يكن الهلال روي في مكة
ليلة الثلثين فكان الثامن عشر على الرؤية **ب** كون صب الماء في ذلك اليوم سنة شايعة والظاهر ان مثل هذه السنة العامة الشاملة
لسائر المكلفين ان يكون صب الماء في وقت لا ينفر منه الطبع ويأباه ولا يتصور ذلك مع كون الشمس في الجدي لانه غاية البرد
البلاد الاسلامية **ج** قوله في الحديث الثاني وهو اول يوم طلعت فيه الشمس وهو مناسب لما قيل ان الشمس خلقت في الشرطين **د** قوله وفيه
خلقت زهرة الارض وهذا انما يكون في الحمل دون الجدي وهو ظاهر **الركن الثالث** في الطهارة الترابية **قال كتاب** ولو لم يوجد الا ابتياعا

وجب ولو كثر الثمن وقيل ما لم يضر في الحال وهو لش اقول للاصحاب هنا ثلثة اقوال آ قال ابو علي اذا كان الثمن غاليا تيمم
وصلى واعاد واذا وجد الماء وصيانة للمال عن التلف كما لو خاف لصا ب قال المرتضى يجب الشرا وان كثر الثمن مع القدرة عليه واطلق
محتجا برواية صفوان عن ابي الحسن ع قال سالته عن رجل احتاج الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بماية درهم
او بالف درهم وهو واجد لها يشترى ويتوضأ او يتيمم قال بل يشترى قد اصابني مثل هذا فاشتريت وما يسرني بذلك مال كثير ج الوجوب
بشرط عدم الضرر الحالي وهو مذهب الشيخ في كتبه كلها ونتوى فقهائنا وفيها الجمهور واختاره المص واحتج على الوجوب مع عدم الضرر بما تقدم
وعلى تقديره بان خوف من لص اخذ ما يجحف لم يجب عليه السعي وتعريض المال للتلف واذا ساغ التيمم هناك دفعا لهذا الضرر ساغ هنا وبمن
رواية يعقوب بن سالم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يكون معه ما والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا
امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع قال طاب ثراه وفي جواز التيمم بالحجر تردد وبالجواز قال الشيخان اقول قال المص في المعتبر
الحجر الصلد كالرخام والصفا والبرام يجوز التيمم به وان لم يكن عليه غبار قاله الشيخ وعلم الهدى وقال المفيد يجوز مع الاضطرار ومنعه
الشافعي اصلا لنا قوله تعالى فتيمموا صعيدا والصعيد وجه الارض والحجر ارض اجماعا لا يقال الصعيد تراب الحرث كما نقل عن ابن عباس
وقوله تعالى لانا نقول هذا يبطل بالرمل والسبخة فان التيمم بهما جايز وان لم يكونا من تراب الحرث وانما قال في الاصل فيه تردد لان
علم الهدى قال في الصحاح لم اقف لاصحابنا فيه على نص والمفيد اجازه عند الاضطرار فنشأ التردد من ذلك قال طاب ثراه وفي صحة
مع السعة قولان اقول في المسألة ثلثة اقوال الاول ذهب الشيخ والمرتضى وسلار وابن ادريس الى وجوب التاخير لوجوه آ قوله تعالى فلم
تجدوا ماء فتيمموا شرط في جوازه فقدان الماء في الوقت وانما يتحقق بالعدم في كل جميع اجزائه ولا يعلم الا بالتاخير حين تضيق ب عموم
الاخبار الدالة على وجوب التاخير الى اخر الوقت روى يعقوب بن يقطين في الصحيح قال سالت ابا الحسن ع عن رجل تيمم وصلى فاصاب بعد
صلوته ما ايتوضأ ويعيد الصلوة ام تجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد وان مضى الوقت فلا اعادة عليه
فلو كان مأمورا بالصلوة في اوله لم يعد لاقتضاء الامر الاجزاء ج الاحتياط فان المتيمم اخر الوقت يصح صلوته قطعا بخلاف المتيمم
في اوله الثاني قول الصدوق والعلامة في منتهى المطلب جوازه مع السعة لوجوه آ قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وهذا غير واجد
ب ان الافضل الاتيان والمبادرة بالصلوة في اول وقتها والتيمم طهارة شرعية فيسوغ عندها ادائها كالوضوء والغسل لعطفه عليهما
في الاية والعطف يقتضي التسوية ج صحيح زرارة عن الباقر ع قال قلت له فان اصاب الماء وقد تيمم وهو في وقت قال تمت صلاته
ولا اعادة عليه وهو يدل على جوازه مع السعة وفيه نظر لجواز ان يكون التيمم في قوله في وقت عايدا الى فراغه من الفريضة تقديره وهو في
وقت فراغه من الفريضة ولا يلزم منه ان يكون قد تيمم في اول الوقت لجواز ان يكون فراغه في اخر جزء من الوقت الثالث قول ابي علي
والعلامة في القواعد وهو جوازه في اول الوقت مع العلم باستمرار العذر وعدمه مع عدمه لوجوه آ انه جمع بين القولين ب انتفاء
فايدة التاخير من تحصيل الوضوء او الغسل اذ هو التقدير ج وجود المقتضي لاباحة التيمم وهو تعذر استعمال الماء وانتفاء المانع
الذي هو التمكن منه وانما قال المص قولان واهمل الثالث لشهرتهما او لانه منتزع منهما وهو ظاهر لانه محصل البحث يرجع الى انه هل يجوز
ايقاعه في اول الوقت ام لا قال طاب ثراه وهل يجب استيعاب الوجه والذراعين بالمسح فيه روايتان اشهرهما اختصاص المسح
بالجبهة وظاهر الكفين اقول اعضاء التيمم انما هي الجبهة وحدها من قصاص الشعر الى الحاجب وظاهر الكفين من مفصل المعصم

الى اطراف الاصابع دون باقي الوجه ودون الذراعين وهو الذي عليه الجمهور من الاصحاب اختاره العلامة والاربعة وابو علي والقاضي والتقي
اختاره صح وسلار والحسن في المص وقال الفقيه مجموع الوجه والذراعين كالوضوء احتج الاولون بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والباء اذا
دخلت على المتعدي بنفسه افادت التبعيض فان قيل قد منع سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ورودها للتبعيض اجيب بانها شهادة نفي وعدم
وجدانه لا يدل على عدم وجودها ويدل على وجودها للتبعيض صحيح زرارة عن الباقر ع في حديث الى ان قال ثم فصل الكلام فقال وامسحوا
برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء وبصحيح زرارة عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص ذات يوم
لعمار في سفر له يا عمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله في التراب قال فقال له كذلك يفعل الحمار افلا صنعت كذا
ثم اهوى بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك احتج الفقيه بما رواه سماعة
قال سالته كيف التيمم فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين ولانه تعويض في الغسل الوجه واليدين واحاله في التيمم عليه
ولان طهارة الماء اكمل وقد وجب فيها الاستيعاب ففي الانقص اولى والجواب عن الاول بالمنع من صحة السند مع كونها مقطوعة
وعن الثاني بالمنع من الحوالة على الغسل لوجود الفاصل وهو الباء الدالة على التبعيض وعن الثالث بان الانقص لا يلزم مساواته في الفعل
بالاكمل واعلم ان الذي يظهر في هذه المسألة اربعة اقوال آ و ب ما قررناه ج قال ابن ابي عقيل لو ان رجلا تيمم فمسح ببعض وجهه
اجزاه لان الله عز وجل قال بوجوهكم ومسح رسول ص جبينه وهو بعض وجهه وهذا منه يدل على جواز مسح جميع الوجه د قال ابو علي
اذا حصل الصعيد براحتيه مسح بيمينه وجهه ومهما وصلت اليه اليد من الوجه اجزاه من غير ان يدع جبينيه وموضع سجوده وهذا يدل
على وجوب مسح زايد على الجبهة وايضا يدل على جواز المسح باليمنى وحدها والاقرب وجوب المسح باليدين معا لما رواه الشيخ في الموثق
عن زرارة قال سالت ابا جعفر ع عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة قال طاب ثراه
وفي عدد الضربات اقوال اقول في المسألة ثلثة اقوال آ اجزاء الضربة الواحدة في الجميع اعني فيما كان بدلا عن الوضوء وما كان
بدلا عن الغسل وهو مذهب السيد وبه قال العديان احتجا بصحيح زرارة عن الباقر ع وقد ذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو
جعفر ع كفيه في الارض ثم مسح بهما وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين شيئا وتيمم عمار كان عن غسل وبان الثابت في الذمة يقين هو الواحد
والزايد منفي بالبرائة الاصلية واجيب عن الاول بانه ع بين كيفية التيمم وصفة مسح وحد اعضائه ويدل عليه سياق الكلام من قوله ع
ولم يمسح الذراعين شيئا واذا سبق الكلام لهذا وجب بيانه خاصة واهمل عدد الضربات فيه ولم يتبع الحديث انه ع اقتصر على
ضربة واحدة او ضرب ضربتين وايضا فلا دلالة فيه على ان التيمم الذي وصفه بدل من الوضوء او الغسل وذكر قصة عمار لا يدل
على ارادة بيان بدل الغسل من الوضوء وعن الثاني ان الاصل يصار عنه للدليل وهو الاحاديث الدالة على خلافه ب وجوب الضربتين
مطلقا اي فيما كان بدلا عن الوضوء وما كان بدلا عن الغسل ضربة للوجه والاخرى لليدين وهو مذهب الفقيه محتجا بصحيحه
زرارة عن ابي جعفر ع قلت كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما مرة للوجه
ومرة لليدين واجيب باحتمال كون قوله ع هو ضرب واحد للوضوء كلام تام واشار به الى وحدة الضرب في الوضوء ثم ابتدا
فقال ع والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ج التفصيل وهو الاكتفاء بالضربة الواحدة في الوضوء دون الغسل وهو مذهب الشيخين
والصدوق وسلار وابن ادريس واختاره المص والعلامة احتجا على الوحدة في الوضوء بما رواه في الموثق زرارة عن الباقر ع

عن الفعل لاحتمال ذكر القضية ثم
سئل ع عن كيفية التيمم مطلقا او عن
التيمم الذي هو بدل الغسل صح

في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك ويديك وفي الحسن عن عمرو بن ابي المقدام عن الصادق ع انه وصف التيمم فضرب بيديه
على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح جبينه وكفيه مرة واحدة وعلى التعدد في الغسل لما رواه اسماعيل بن همام الكندي في الحسن عن الرضا ع
قال التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين فان قيل هذه الاحاديث المذكورة في الموضعين [illegible] على المط لاطلاقها وعدم الاشعار فيها
ببدلية الوضوء او الغسل اجيب باستحالة تناقض الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار فلا يمكن اهمالها ولا العمل بها على عمومها فلا بد
ان تخصص كل واحد بصورة لا تشركه فيها الحكم الاخر فيتركب على ما قلناه اذ لا يمكن صرف الكثرة الى ما هو بدل عن الوضوء لمناسبة الاستيعاب
في الغسل كثرة الضربات وعدم استيعابه في الوضوء وحدتها ولانهما حدثان مختلفان في المبدل فيختلفان في البدل وهو اختيار
المحققين والشهيد طاب ثراهما قال طاب ثراه فان خشي وصلى ففي الاعادة تردد اقول من اجنب عامدا وخشي على نفسه
من استعمال الماء فتيمم وصلى هل يعيد صلاته ام لا قيل فيه ثلاثة اقوال آ عدم جواز التيمم وان خاف على نفسه ويلزمه بطلان الصلوة
وعدم الاعتداد بها وهو قول المفيد احتج برواية علي بن احمد رفعه الى ابي عبد الله ع قال سالته عن مجدور قد اصابته جنابة قال ان
كان قد اجنب فليغتسل وان كان احتلم تيمم ب جواز التيمم مع خوف التلف والصلوة به ثم الاعادة بعد الغسل وهو قول الشيخ احتج
برواية جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان او عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل اصابته جنابة في ليلة باردة فخاف على نفسه التلف
ان اغتسل قال تيمم فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة وبانه مفرط بتعمد الجنابة فيعيد ما فعله واجيب عن الاول بضعف الحديث
بجهالة الراوي وعن الثاني ان التفريط لا يوجب اعادة كالحدث الاصغر ج صحة التيمم وعدم الاعادة وهو قول ابن ادريس واختيار
المص والعلامة ويدل على الاول قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ولما رواه ابن بابويه عن رسول الله ص ان فلانا اصابته
جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سالوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال فاطلق عليه جواز التيمم من غير تفصيل
وروى ان ابا ذر اتى النبي ع فقال يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء قال فامر النبي ع بمحمل وماء فسترنا به واغتسلت انا
وهي ثم قال يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين وعلى الثاني انه صلوة وقعت على الوجه المامور به شرعا فيخرج فاعلها عن العهدة
لما ثبت في موضعه ولما رواه العيص في الصحيح قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل ياتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد
الصلوة تنبيهان آ ينبغي ان تقيد الحكم على القول بعدم الاعادة على اباحة الجنابة اما لو كانت جنابته عن حرام مع علمه عدم التمكن
من الغسل اما بعدم الماء او بالعجز عن استعماله فانه يجب عليه التيمم والاعادة لكن بعد الماء بعد دخول الوقت ب الفرق بين قولي
الشيخين عدم الحكم بصحة الصلوة على قول المفيد ووجوب القضاء لعدم فعل ما وجب بالاصل وعند الشيخ تجب الصلوة والقضاء عند التمكن
بعد ذلك وتظهر الفائدة في مسائل آ تحريم فعل الصلوة عليه على قول المفيد لاشتراطها بالطهارة وجوازها بل وجوبها على قول
الشيخ ب الحكم بمشروعية الصلوة في الحال فيستحق مندوب الصدقة للمصلين على الثاني لا الاول ج لو مات قبل التمكن من القضاء لم يجب
على قول الشيخ لانه انما يجب بامر جديد وهو التمكن ولم يحصل ويجب على قول المفيد د مشروعية هذا التيمم على قول الشيخ فيستبيح به ما يستباح
بالتيمم وبطلانه وما يترتب عليه على قول المفيد قال طاب ثراه وكذا من منعه زحام الجمعة اقول من احدث في الجامع ومنعه
الزحام فلم يتمكن من الخروج بسببه فتيمم في المسجد وصلى هل يصح هذه الصلوة ويخرج عن العهدة بها او يجب قضاؤها فيه قولان الاول
الصحة وهو مذهب المص والعلامة لانه صلى على امره فيخرج عن العهدة ولانه فعل احد الطهورين فيسقط عنه الوجوب لصحيحة محمد بن مسلم

عن ابي عبد الله ع وقد سأله عن رجل اجنب فتيمم وصلى بالصعيد ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين [illegible]
الثاني الاعادة اذا وجد الماء رواه الشيخ وابو علي برواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه سئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة او يوم عرفة فلا يستطيع
الخروج من المسجد من كثرة الناس قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرف ولانه تيمم مع وجود الماء فلا يكون مجزيا واجيب عن الاول بضعف السند
قال الصدوق ولا اعمل بما يتفرد به السكوني وعن الثاني ان المراد بالوجود التمكن من استعماله وهو غير موجود في صورة النزاع واعلم انه لو كان
المانع من الطهارة خوف فوات الجمعة مع التمكن من الخروج من الجامع لسهولة الزحام وضيق الوقت لم يجز التيمم اجماعا قال طاب ثراه ولو كان
في اثناء الصلوة فقولان اقول هنا اربعة اقوال آ عدم الرجوع بعد التلبس بالتكبير وهو اختيار المفيد والسيد وابن ادريس واحد قولي
الشيخ واختاره المص والعلامة لانه دخل في الصلوة دخولا مشروعا فيجب اكماله ويحرم ابطاله لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولما رواه محمد بن
حمران عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال
يمضي في الصلوة واعلم انه لا ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت ب رجوعه ما لم يقرأ قاله سلار ج رجوعه ما لم يركع قاله الشيخ في النهاية وقال
الصدوق والحسن لما رواه عبد الله بن عاصم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء
فقال ان كان لم يركع انصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض في صلاته واجيب بحمله على الاستحباب او الدخول في اول الوقت وجاز ان يريد بقوله
ما لم يركع ما لم يصل اي يدخل في الصلوة لاطلاق اسم الركوع على الصلوة كما في قوله تعالى واركعوا مع الراكعين وساغ ذلك مجازا من باب اطلاق
اسم الجزء على الكل د الرجوع ما لم يركع في الثانية قاله ابو علي لما رواه زرارة ومحمد بن مسلم في الصحيح قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة
فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلاته ولا ينقضهما لمكان انه دخلها
وهو على طهر بتيمم قال زرارة قلت له دخلها وهو متيمم فصلى ركعة واحدة فاصاب ماء قال يخرج ويتوضأ ويبني على ما مضى من صلاته التي صلى
بالتيمم وحملها العلامة على من دخل في اول الوقت قال طاب ثراه لو احدث المجنب ما يوجب الوضوء اعاد بدلا من الغسل اقول
يريد ان المتيمم اذا كان تيممه بدلا عن الغسل ثم احدث حدثا اصغر فانه يعيد التيمم بدلا من الغسل وذلك لان التيمم لا يرفع الحدث وانما فائدته
اباحة الصلوة والاستباحة قد زالت بوجود الناقض فرجع الى اصل الحدث الذي كان تيممه بدلا منه وهذا هو المشهور عند الاصحاب وذهب
السيد الى انه يعيد التيمم بدلا من الوضوء لان التيمم يرفع الحدث عنده فلما تيمم اولا بدلا من الغسل ارتفع حدثه بذلك التيمم والحدث المتجدد
حدث اصغر فيتيمم بدلا منه فان قلت لا مشاحة في ذلك عند السيد لانه يوجب ضربة واحدة للغسل كان التيمم او للوضوء فلا فرق
بين ان يعيد بدلا من الغسل او الوضوء قلنا بل تظهر الفائدة في كون التيمم الثاني بدلا من الغسل او الوضوء في مواضع آ النية فعلى قول
السيد ينوي بدلية الوضوء وعلى المشهور ينوي بدلية الغسل ب لو وجد هذا المحدث من الماء ما يكفيه للوضوء خاصة توضأ به عنده لارتفاع حدثه
بالتيمم الاول والحدث الثاني يوجب الوضوء وقد حصل من الماء ما يكفيه وعلى المشهور يتيمم بدلا من الغسل لبقاء الحدث الاكبر بحاله فالواجب
الغسل والتقدير ان هذا الماء لا يكفيه والطهارة لا تتبعض ج لو كان الحدث الاول اكبر وهو مما يوجب الطهارتين كالمس فعندنا
يجب طهارتان بتيممين وثلاث ضربات وعنده يكفيه تيمم واحد بضربة واحدة بدلا من الوضوء د دخوله في حكم المحدثين حدثا اصغر عنده وخروجه
عن حكم من عليه الحدث الاكبر فيباح له دخول المسجد وقراءة العزايم قبل التيمم الثاني ويستحق مندوب الصدقة على من ليس بمحدث عنده
لا عندنا قال طاب ثراه وهل يختص الجنب او الميت فيه روايتان اقول اذا اجتمع ميت ومحدث وجنب وهناك

من الماء ما يكفي احدهم بحيث لا يفضل بعد استعماله منه ما يكفي اخر فان كان الماء ملكا لاحدهم اختص به ولا يجوز ان يهبه لغيره ولو فعل وكان
ذلك بعد دخول الوقت ففي الصلوة الواقعة بتيمم لتفريطه وان كان لهم جميعا اختص كل واحد بحصته فاذا لم يكف او كان مباحا ولم يحزه
احدهم بعد او مع مالك يسمح ببذله لهم او اوصى لاحق الناس به فالمشهور ان الثابت قولين آ اختصاص الجنب به لكثرة اثار الطهارة في حقه
فانه يستبيح بها الصلوة وقراءة العزيمة ودخول المسجد والميت خرج بالموت عن لحاق الاحكام وانما يستباح بها الصلوة عليه وهي
تحصل بتيممه ايضا والمحدث حدثه خفيف اذ لا يمنع من دخول المسجد وقراءة العزيمة وهو اختيار الشيخ في النهاية لصحيحة عبد الرحمن بن
ابي نجران انه سال ابا الحسن موسى ع عن ثلثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم
من الماء قدر ما يكفي احدهم من ياخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من
الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جائز ب التخيير في الاستعمال لكل واحد واحد لانها فروض اجتمعت وليس بعضها
اولى من بعض فيتعين التخيير وهو قول الشيخ في المبسوط ونقل العلامة في التحرير قولا ثالثا وهو اختصاص الميت ووجهه انه اخر
عهده من الدنيا فيعطى غسلا اختياريا ولان المراد من تغسيل الميت انما هو ازالة الاوساخ والادران وهذا المعنى لا يحصل من
التيمم وهو مذهب الشافعي وفي رواية محمد بن علي عن بعض اصحابنا قلت الميت والجنب يتفقان ولا يكون الماء الا بقدر كفاية
احدهما ايهما اولى قال يتيمم الجنب ويغسل الميت وهي مقطوعة مرسلة والاولى متصلة والقائل بها اكثر فيكون ارجح قال المص
وما ذكره الشيخ ليس موضع البحث فانا لا نخالف ان لهم الخيرة لكن البحث فيمن الاولى ولو اوانه لا يبلغ اللزوم ولا ينافي التخيير واعلم
ان المنازعة في الافضلية لا على الوجوب فلو تغلب المرجوح اساء وصحت طهارته الا في الموصى به فيبطل لعدم الاذن من المالك قال طاب ثراه
الثامن ردي فيمن صلى بتيمم واحدث في صلوته ثم وجد الماء تطهر وتطهر ونزلها الشيخان على النسيان اقول في المسئلة ثلثة اقوال
آ قال الحسن من تيمم وصلى ثم احدث فاصاب ماء خرج فتوضا ثم بنى على ما مضى من صلوته التي صلاها بالتيمم ما لم يتكلم ويتحول عن القبلة
وهو اعم من حصول الحدث على جهة النسيان او التعمد ب قال المفيد المتيمم اذا دخل في الصلوة فاحدث ما ينقض الوضوء من غير
تعمد ووجد الماء كان عليه ان يتطهر بالماء ويبني على ما مضى من صلوته ما لم ينحرف عن القبلة الى استدبارها او يتكلم عامدا بما ليس من
الصلوة فان احدث ذلك متعمدا كان عليه ان يستانف الصلوة من اولها ولم يجزه ما تقدم منها وبمثله قال الشيخ في النهاية ج
منع ابن ادريس من البناء في الصورتين واوجب الاستيناف وهو اختيار المص والعلامة احتج الثلثة على مطلوبهم بما رواه
زرارة ومحمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال قلت له رجل دخل في الصلوة وهو متيمم فصلى ركعة ثم احدث فاصاب الماء
قال يخرج ويتوضا ثم يبني على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم وفي الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء
وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضا ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في الصلوة
ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهور بتيمم قال زرارة قلت له دخلها وهو متيمم فصلى ركعة واحدث فاصاب ماء قال يخرج
ويتوضا ويبني على ما مضى من صلوته التي صلى بالتيمم وعن زرارة عن ابي جعفر ع قال سالته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه
قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضا ثم يبني على واحدة فالحسن عمل بهذه الاحاديث على عمومها والشيخان نزلاها على
النسيان ووجهه ان تعمد الحدث مبطل اجماعا فلا يجوز حمل الرواية عليه اذ الخبر لا يعارض الاجماع وحملت على السهو لان الواقع من الصلوة

وقع مشروعا مع بقاء الحدث فلا يبطل بزوال الاستباحة كالمبطون اذا فجأه الحدث فان قيل هذا ينتقض بالطهارة المائية فان تجدد
الحدث يبطلها وهي اقوى ويبطل الاقوى يبطل الاضعف اجيب بان الطهارة المائية رافعة للحدث فالحدث المتجدد منها مبطل لذلك
الرفع واعلم ان هذه الاحاديث قد خالفت الاصول من وجوه آ عدم الحكم ببطلان الصلوة التي وقع الحدث في اثنائها ب وجوب قطع
الصلوة مع عدم الحكم ببطلانها ج وجوب التطهر والبناء وبينهما منافاة وكذا فتوى الشيخين بالفرق من حصول الحدث نسيانا وبينه عمدا
ولم يفرقا في غير هذه المسئلة بينهما واجاب العلامة عن قول السائل وقد صلى ركعة بحمل الركعة على الصلوة مجازا اطلاقا لاسم الجزء على الكل
وقوله يخرج ويتوضا ثم يبني على ما مضى من صلوته اشارة الى الاجتزاء بتلك الصلوات السابقة على وجدان الماء وعن مضمون الرواية الثانية
من التفصيل بين الركعة والركعتين بذلك ايضا وباحتمال رجوعه استحبابا اذا صلى ركعة واحدة وعن الرواية الثالثة بمنع سندها او
تاويل البحث بالتفصيل لا يدل عليه الاحاديث واعلم ان الحديثين الاولين الذين على عدم بطلان الصلوة بالحدث من الصحاح لكنهما عنهما صح
من قبيل المتواترات فلا يصلحان لتخصيص ما دل عليه عموم الادلة القاطعة والاصول المسلمة التي وقع الاجماع عليها ووجب ان نحمل على
التاويل البعيد من حيث صحتها الركن الرابع في النجاسات انما اخر هذا الركن عن الاركان المتقدمة عليه لانه في الحقيقة ليس
بطهارة شرعية وانما ذكر في كتاب الطهارة لكونه طهارة لغوية فذكر استطرادا او استتباعا عقيب ذكر الطهارة الشرعية اولان
التمكن من فعل الماهية انما يكون بفعل شرطها وازالة موانعها فلما ذكر مباحث الشرط لزمه ذكر مباحث ازالة المانع ولا شك ان
النجاسة مانعة عن الصلوة فلا بد من ذكر مباحثها قال طاب ثراه وفي عرق الجنب من الحرام وعرق الابل الجلالة ولعاب المسوخ و
ذرق الدجاج والثعلب والارنب والفارة والوزغة اختلاف والكراهية اظهر اقول هنا مسائل الاولى عرق الجنب من الحرام
وفيه قولان آ النجاسة وهو مذهب الشيخين وبه قال الصدوق والقاضي واحتجا بحجة محمد بن الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع رجل اجنب
في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه ب واذا وجد الماء غسله قال الشيخ فهذا الخبر يحتمل شيئين احدهما وهو الاشبه ان يكون
اصاب الثوب نجاسة من المني فيصلي فيه اذا لم يجد غيره ولا يمكنه نزعه وكان عليه الاعادة ويحتمل ان يكون المراد اذا اصابته الجنابة
من حرام وعرق فيه فانه يصلي فيه واذا وجد الماء غسله والجواب المراد بالحديث اذا اصابت الجنابة الثوب يصلي فيه لعدم غيره على
ما تضمنه سؤال السائل ثم يغسله اذا وجد الماء لوجود النجاسة ب الطهارة قال سلار وابن ادريس لوجوه آ الاصل ب ان
الجنب من حرام ليس بنجس فلا يكون عرقه نجسا كغيره من الحيوانات الطاهرة ج ما رواه ابو اسامة في الحسن قال سالت ابا عبد الله ع
عن الجنب يعرق في ثوبه او يغتسل فيعانق امراته او يضاجعها وهي حائض وجنب فيصيب جسده من عرقها قال هذا كله ليس بشيء
ولم يفصل بين الحلال والحرام الثانية عرق الابل الجلالة وفيه قولان آ النجاسة قال الشيخان والقاضي لصحيحة هشام بن
سالم عن ابي عبد الله ع قال لا تاكلوا لحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله واجيب بحمله على الاستحباب ب الطهارة
قاله سلار وابن ادريس واختاره المص والعلامة للاصل ولانها ليست نجسة فلا يكون عرقها نجسا كغيرها الثالثة لعاب المسوخ
وفيه قولان آ النجاسة قال سلار وابن حمزة والشيخ في الخلاف في كتاب البيوع حيث منع من بيع القرد لانه مسخ نجس احتجا
بان المسوخ يحرم بيعها ولا مانع سوى النجاسة وهما ممنوعان ب الطهارة وهو مذهب المص والعلامة لاصالة الطهارة ولان
المسوخ لو كانت نجسة واحد انواعها الفيل لكان عظمه نجسا والثاني باطل لما رواه عبد الحميد بن سعد قال سالت ابا ابراهيم عليه السلام

من عظام الفيل حل بيعه او شراوه الذي يجعل منه الامشاط فقال لا باس قد كان لابي مشط او امشاط الرابعة ذرق الدجاج غير الجلال وفيه
مذهبان آ النجاسة وهو مذهب الشيخين لما رواه محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن فارس قال كتب اليه رجل ساله عن ذرق الدجاج
يجوز الصلوة فيه فكتب لا وهي مقطوعة واجاب في الاستبصار بحملها على الجلال او على التقية لان ذلك مذهب كثير من العامة ب الطهارة
وهو مذهب ابن بابويه في كتابه والمرتضى في المسائل الناصرية والتقي والحسن والقاضي واختاره المص والعلامة لما رواه زرارة في الحسن انهما
قالا لا تغسل ثوبك من بول كل شيء يوكل لحمه وعن وهب ابن ابي وهب عن جعفر عن ابيه عليهما السلم قال لا باس بخرء الدجاج والحمام يصيب الثوب
ولاصالة الطهارة الخامسة الثعلب والارنب وبنجاستهما قال الشيخ في النهاية والمبسوط وبه قال المفيد والتقي والقاضي لما رواه يونس
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال سالته هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب وشيء من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل
يده وبالطهارة قال ابن ادريس والمص والعلامة لاصالة الطهارة ولما رواه الفضل ابو العباس في الصحيح قال سالت ابا عبد الله ع عن
فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سالته عنه فقال لا باس حتى انتهيت الى الكلب — والحمار صح
فقال رجس نجس الحديث السادسة الفارة والوزغة وبنجاستهما قال الشيخان وسلار لما رواه معوية ابن عمار في الصحيح قال
سالت ابا عبد الله ع عن الفارة والوزغة تقع في البير قال ينزح منها ثلث دلاء ولولا النجاسة لما وجب النزح بالموت ولما رواه عمار
الساباطي عن الصادق ع في حديث طويل وسئل عن الكلب والفارة اذا اكلا من الخبز وشبهه قال يطرح ويوكل الباقي وعن العضاية تقع
في اللبن قال يحرم اللبن وقال ان فيها السم واجيب عن الاول بحملها على الاستحباب وعن الثاني بضعف السند وكون التحريم في الوزغ
لكون السم لا النجاسة وبالطهارة قال ابن ادريس والمص والعلامة لوجوه آ الاصل ب دلالة رواية ابي البقباق عليه وقد تقدمت ج ان
هذه الاشياء لا تزاول للبير فالاحتراز عنها حرج وعسر فيكون منفيا بالاية والرواية قال طاب ثراه وفيما بلغ قدر الدرهم مجتمعا — البكرة صح
روايتان اشهرهما وجوب الازالة ولو كان متفرقا لم تجب ازالته وقيل تجب مطلقا وقيل بشرط التفاحش اقول اعلم ان الدم قد يكون
حدثا وخبثا وهو الدماء الثلثة وقد يكون خبثا لا حدثا وهو الدم المسفوح ولا يوجد العكس عندنا بل عند العامة فان المبرز في الجماع
ربما خرج ماؤه دما غير مستحيل الى لون المني وهو حدث وليس بنجس عندهم وقد ينفك عنهما كما في دم البق ثم اعلم ان بين الدم والنجاسة عموما
وخصوصا من وجه لصدقهما على الدم المسفوح ووجودها بدونه في البول ووجوده بدونها في نحو دم البق وهو ينقسم باعتبار اخر الى ثلثة
اقسام قسم تجب ازالة قليله وهو الدماء الثلثة ودم نجس العين وقسم لا تجب ازالة شيء منه وهو دم البق والبراغيث والسمك والمتخلف
في اللحم مما لا يقذفه المذبوح وهو ظاهر عند السيد والمص والعلامة ويظهر من تقسيم الشيخ في الجمل النجاسة وكذا يفهم من كلام سلار
وقال ابو علي الدماء كلها تنجس الثوب بحلولها فيه واغلظها نجاسة دم الحيض فاما ما يظهر من السمك بعد موته فذلك عندي دماء وقسم
هو نجس ويعفى عن قدر معين منه وما زاد لا عفو فيه وهو الدم المسفوح وفيه مسئلتان الاولى المجتمع وفي قدر ما عفي عنه مذهبان آ
مقدار الدرهم فما دون وما زاد تجب ازالته وهو مذهب المرتضى وسلار لاصالة براءة الذمة من وجوب الازالة مطلقا ترك العمل به
فيما زاد للاجماع فيبقى الباقي على اصله ولحسنة محمد بن مسلم قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك
ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلاتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء
رايته او لم تره فاذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه والجواب الرواية مقطوعة

فان قلت الراوي عدل وعدالته تقتضي الاخبار عن معصوم قلنا معارضتها للاحاديث الاخر فهي اولى منها خصوصا اذا كانت صحاحا
ب ما نقص عن الدرهم وما بلغه تجب ازالته وهو مذهب الفقيهين والشيخين والقاضي وابن ادريس واختاره المص والعلامة واحتجوا بعموم
قوله تعالى وثيابك فطهر وهو عام ترك العمل فيما نقص عن الدرهم للمشقة وعسر الانفكاك منه فيبقى ما زاد على عموم الامر بازالته وبصحيحة
عبد الله ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى
ايعيد صلاته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة الثانية المتفرق وفيه ثلثة اقوال آ
العفو حتى يبلغ كل موضع منه قدر الدرهم وهو قول ابن ادريس حيث قال والاقوى والاظهر في المذهب عدم الوجوب والاحوط
للعبادة وجوب ازالته ان كان بحيث لو جمع بلغ درهما واختاره المص ويدل عليه صحيحة عبد الله ابي يعفور وقد تقدمت ولان كل واحد
من المتفرق عفو لقصوره عن سعة الدرهم واجيب بانه يحتمل ان يكون المراد الا ان يكون مقدار الدرهم لو كان مجتمعا ولم يفرق
بالارادة بين المجتمع والمتفرق بل اوجب ازالة الزايد عن الدرهم وعفى عن قدره مطلقا ب العفو ما لم يبلغ التفاحش اذا قصر
كل واحد عن الدرهم وهو قول الشيخ في النهاية ولم يذكر وجهه وليس في الروايات ما يدل عليه ولعله نظر الى كونه جمعا بين العفو
مع عدم التفاحش للرواية المذكورة وللاصل وبين عدمه مع التفاحش لاستقذاره واستخباثه والخبث عليه في الحرمة لقوله تعالى
ويحرم عليهم الخبائث ج عدم العفو مطلقا اي سواء تفاحش اولا اذا كان بحيث لو جمع بلغ الدرهم وهو مذهب الشيخ في المبسوط
واختاره العلامة واحتج بقوله تعالى وثيابك فطهر خرج عنه ما وقع الاجماع عليه فيبقى الباقي على عمومه وبان النجاسة البالغة
مقدارا معينا لا يتفاوت باجتماعها وافتراقها في المحل قال طاب ثراه ولحق الشيخ به دم الاستحاضة والنفاس اقول
الذي ذكره المفيد والسيد وابو علي بل متقدموا الاصحاب الحيض فقط ولحق الشيخ بغلظ حكمه بوجوب الازالة ولمشاركتهما له في
المخرج وللاحتياط وعليه المتاخرون ولحق السعيد قطب الدين الراوندي وابن حمزة بالثلثة دم الكلب والخنزير ولحق العلامة
الكافر ومنع ابن ادريس من ذلك وادعى عليه اجماع الامامية احتج العلامة بان العفو انما هو عن نجاسة الدم والدم الخارج من
الثلثة ملاق لاجسامها فيستفاد عن نجاسته ويكتسب بملاقاة الاجسام النجسة نجاسة اخرى غير الدم وهي غير معفو عنها كالواصل
الدم المعفو عنه نجاسته عين الدم فانه تجب ازالته مطلقا قال وابن ادريس لم يتفطن لذلك فشنع على قطب الدين بعض التشنيع واختار في
منتهى المطلب ما ذهب اليه ابن ادريس تنبيه النصاب المعفو عنه من الدم المحض بالعفو اختلف عبارة الاصحاب في تعريفه فالمشهور
انه الدرهم البغلي بفتح الغين المعجمة وتشديد اللام وهو الذي سمعناه من الشيوخ ره وقال الشهيد في ذكراه البغلي باسكان الغين وهو
منسوب الى راس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية وزنه ثمانية دوانيق والبغلية كانت تسمى قبل الاسلام الكسروية فحدث
لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب
الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد بها دراهم يقرب سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلنا لا ريب في تقدمها
واما التسمية فحادثة فالرجوع الى المنقول اولى هذا اخر كلامه واتباع المشهورين الفقهاء اولى من اتباع المنقول عن ابن دريد
وقدره الحسن بسعة الدينار وابو علي بسعة العقد الاعلى من الابهام وهذه التفاسير وان تقاربت فالعمل بالاول اولى لكونه
اشهر تذنيب المشهور اختصاص العفو بالدم وقال ابو علي كل نجاسة وقعت على ثوب وكانت عينها فيه مجتمعة او منقسمة دون سعة الدرهم

اذا كانت كتبها في الحديث فاختصاصه
بعضه بالمنية يدل على وقوع نجاسته على باقي
الذكار صح

التمر والدرهم سود الوافي الذي وزنه درهم
قلت ويسمى البغلي نسبة الى قرية
للجامعين وقلت صح

الذي يكون سعته كعقد الابهام الا على لا ينجس الثوب بذلك الا ان يكون النجاسة دم حيض او منيا وهو متروك وفي قوله لا ينجس الثوب
ايضا نظر لان النجاسة حاصلة قطعا غايته عفو الشارع عنها باباحة الصلوة من دون ازالتها لا انها طاهرة فلولا فاها رطوبة حكم بنجاسة
الملاقي لرطب **فرع** لو اصاب ما نقص عن الدرهم بصاق او ما فان لم يتعد عن محله لم يبق العفو وان بقي على محل الدم خاصة من غير
ان يتعدى هل يبقى العفو قيل لا لانه قد صار حاملا للنجس وهو الرطوبة الملاقية للدم وقيل بل يبقى العفو لان المتنجس لا يزيد عليه
في الحكم وهو اقوى **فرع** لو تعددت الثياب وفي كل واحد منها قدر ما عفي عنه من الدم صحت صلوته وان زاد المجموع على النصاب
وكذا البدن والثوب متعددان لا يتم احدهما الى الاخر اما الثوب الواحد فيضم متفرقاته ليبلغ النصاب ولو كانت في باطنه وظاهره
فان تعدت فلحرة والا تعددا **قال طاب ثراه** وقيل يطرحهما ويصلي عريانا **اقول** اذا كان مع المصلي ثوبان ونجس احدهما
ثم اشتبه ولم تجد غيرهما ما ذا يصنع قيل فيه قولان احدهما انه ينزعهما ويصلي عريانا نقله الشيخ في المبسوط عن بعض اصحابنا واختاره
ابن ادريس واحتج بالاحتياط واورد ان الاحتياط في التكرير مع النيسان اولى واجاب بوجوب اقتران ما يؤثر في وجوه الافعال
بها اذ الواجب عليه عند ايقاع كل فريضة ان يقطع بطهارة ثوبه وهو مستقر عند افتتاح كل صلوة هنا ولا يجوز ان يقف الصلوة على ما يظهر
بعد كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر فيما يتأخر والثاني وجوب الصلوة الواحدة في كل منهما وهو اختيار الشيخ
في المبسوط والمص والعلامة لوجوه آ انه متمكن من اداء الفرض في ثوب طاهر فيجب عليه والصلوة فيهما مرتين تحصل المأمور ب
ان تكرار الصلوة في صورة اشتباه القبلة ان كان واجبا وجب هنا والمقدم حق والثاني مثله بيان الشرطية ان المقتضي موجود وهو
الاشتباه مع امكان الاتيان بما وقع فيه الاشتباه وهذا من باب اتحاد طريق المسئلتين ج ما رواه صفوان بن يحيى في الحسن عن ابي
الحسن ع قال كتبت اليه اسئله عن رجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس
عنده ما كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا والجواب عما تمسك به ابن ادريس بالمنع من وجوب علمه بطهارة الثوب ح لسقوط التكليف
عند تعذره والفرض ذلك والمؤثر في وجوب الصلوة هنا موجودة مع الفعل لامتناع عنه فانا نحكم بوجوب الصلوتين عليه احداهما
بالاشتباه والاخرى بالاصالة **تذنيب** لو حضر وقت صلوتين كالظهرين هل يصليهما في احدهما بالاشتباه ثم ينزعه ويعيدهما في
الاخرى او يصلي الصلوة الاولى فيهما مرتين ليقطع ببرائة ذمته منها ثم يصلي الاخرى فيهما بالاول قال العلامة في التحرير وبالثاني قال ولده
فخر المحققين في درسه **قال طاب ثراه** ولو نسي في حال الصلوة فروايتان اشهرهما ان عليه الاعادة **اقول** هنا روايتان آ
الاعادة مطلقا وهو مذهب المفيد والسيد واختاره المص والعلامة لان النسيان الى التفريط فانه كان قادرا على التكرار الموجب
للتذكار ولصحيح ابي بصير عن الصادق ع ان اصاب ثوب الرجل الدم وصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة عليه وان علم قبل ان يصلي
فنسي وصلى فيه فعليه الاعادة عقوبة لنسيانه ب عدمها وهو رواية الحسن بن محبوب في الحسن عن العلاء عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن رجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فنسي ان يغسله فيصلي فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت الصلوة وكتبت
له قال المص وعندي ان هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها لانه صلى صلوة مأمورا بها فيسقط بها الفرض ويؤيد ذلك قوله عليه السلام
عفي عن امتي عن الخطاء والنسيان لكن القول الاول اكثر والرواية اشهر وقال الشيخ في الاستبصار يحمل هذه على كون الذكر
خارج الوقت واستند في هذا الحمل الى رواية علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة

من البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ثم توضأ وضوء الصلوة فصلى
واجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التي كنت
صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعيد
الصلوة الا ما كان في وقت واذا كان جنبا او على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعمل على
ذلك ان شاء الله واعلم ان هذه الرواية ضعيفة جدا اما اولا فلاشتمالها على المكاتبة واما ثانيا فلان المكتوب اليه مجهول غير معلوم
العصمة ولهذا لم يشر المص اليها ولم نعتد بها **قال طاب ثراه** ولو لم يعلم وخرج الوقت فلا قضاء وهل يعيد مع بقاء الوقت فيه قولان
اشبههما الاعادة **اقول** اذا لم يسبق العلم وتحقق سبقها على الصلوة فلا اعادة مع خروج الوقت اجماعا وهل يعيد مع بقائه
قال المفيد والسيد والشيخ في باب تطهير الثياب من النهاية لا وهو اختيار ابن ادريس والمص والعلامة في الارشاد واحتجوا باصالة
برائة الذمة وبما رواه حفص بن غياث بن جعفر عن ابيه عن علي ع قال ما ابالي ابول اصابني او ماء اذا لم اعلم وما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله
قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته قال ان كان لم يعلم فلا يعيد ومثلها
رواية العيص عنه ع وقال الشيخ في باب المياه من النهاية والعلامة في القواعد يعيد للاحتياط وهو معارض بالبرائة الاصلية وبما
رواه وهب بن عبد ربه عن ابي عبد الله ع في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه فيصلي فيه ثم يعلم بعد قال لا يعيد اذا لم يكن علم وحملها
في الاستبصار على من سبق العلم ثم نسي حالة الصلوة **فروع** آ لو علم بالنجاسة في الاثناء طرحها ان امكن واتم صلاته وان لم يمكن الا
بفعل المنافي كالاستدبار والفعل الكثير استأنف قال في المبسوط وهو مطابق لمذهبه الاول في النهاية وعلى قوله الاخر وفتوى القواعد
من وجوب الاعادة في الوقت يستأنف مع بقاء الوقت مطلقا اي سواء افتقر الى المنافي او لا وسواء تيقن سبقها على الصلوة او لا وعند المص
في المعتبر وقيد الشهيد ذلك بعلم سبقها على الصلوة واما لو شك في صدقها وتقدمها ازالها ولا اعادة لاصالة صحة الصلوة الخالية
عن معارضة التقدم ب لو وقعت عليه نجاسة ثم زالت قبل علمه ثم علم استمر على حاله على الاول واستقبل صلاته على الثاني هذا على مذهب
المعتبر وعند الشهيد لا يلتفت ج لو كان تجدد العلم بعد خروج الوقت وهو في الصلوة ازالها ان امكن وصحت صلاته قطعا ولو تعذر
الا بالمبطل استأنف لتعذر القضاء **قال طاب ثراه** ولو منع مانع صلى فيه وفي الاعادة قولان اشبههما لا اعادة **اقول** هنا مذهبان
آ الاعادة وهو مذهب الشيخ ومستنده رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه
وليس معه ما يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة ورد بمنع السند وحملها على من تمكن من نزعه
ب عدم الاعادة وهو مذهب ابن ادريس واختاره المص والعلامة واحتجوا بوجوه آ انه اتى بالمأمور به فيخرج عن العهدة ب
حسنة محمد بن الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه واذا وجد الماء غسله ولو وجب
عليه الاعادة لبينه ج ان المشقة الموجودة في المرية وذي الجرح السائل موجودة فيه فيتساويان في عدم الاعادة **تنبيه**
المذهبان المذكوران مع تعذر النزع وهو فتوى الشيخ في كتب الفتاوى والمص في المعتبر والنافع وقال العلامة في منتهى المطلب وهو جواز الصلوة فيه عاريا
في الثوب النجس مع التمكن من نزعه اذا لم يتمكن من غسله وذهبا الى تخيير المصلي بين الصلوة فيه وبين نزعه لوجهين آ ان طهارة
الثوب شرط في الصلوة وستر العورة شرط ايضا فيتخير المكلف ب صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن رجل

عرياناً وحضرت الصلاة فاصاب ثوباً نصفه دم او كله ايصلي عرياناً فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عرياناً ومثلها عن ابي عبد الله ع رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يجنب في ثوبه وليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه قلت وربما كانت الصلاة فيه ارجح من الصلاة عرياناً لتمكنه مع الصلاة فيه من الاتيان بافعال الصلاة على التمام من الركوع والسجود وعدم تمكنه منها في صورة النزاع وفوات احد الشرطين لازم قطعاً فالخيار شرط لا يفوت معه احد الاركان اولى من اختيار شرط يفوت معه بعضها **قال طاب ثراه** الشمس اذا جففت البول وغيره عن الارض والبواري والحصر جازت الصلاة عليه وهل يطهر الاشبه نعم **اقول** هاهنا مسائل **الاولى** الارض والبارية والحصير اذا اصابها البول وشبهه من النجاسات المايعة هل يطهر مذهب اكثر علمائنا ذلك وجزم به المص في الشرايع والنافع واختاره العلامة في كتبه وقال قطب الدين الراوندي هذه الثلاثة اذا اصابها البول فجففتها الشمس حكمها حكم الطاهر في جواز السجود عليها ما لم تصر رطبة او يكون الجبين رطباً وقال العلامة في المختلف وكان شيخنا ابو القسم جعفر بن سعيد يختار ذلك وقال المص في المعتبر بعد ما حكى قول الراوندي وصاحب الوسيلة بعدم الطهارة وجواز الصلاة عليها وهو جيد احتج العلامة بوجوه **آ** ما رواه عمار الساباطي عن الصادق ع قال سئل عن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذراً من البول وغير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جايزة والسؤال وقع عن الطهارة فلو لم يكن في الجواب ما يفهم السائل منه الطهارة لزم تاخير البيان عن وقت السؤال او الحاجة وكلاهما محذور **ب** ما رواه ابو بكر عن الباقر ع قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر **ج** ما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر ع انه سئل عن البول يكون على السطح او في المكان الذي يصلى فيه قال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر وهذه نص في الباب **د** الاحتياط فانه يقتضي تجنبها فان قيل جواز السجود عليها دليل على طهارتها قلنا ممنوع لجواز العفو كالدم اليسير فالعفو لا يدل على الطهارة وحجتنا ليس الا فيها والجواب عن الاول ان حكم الاستصحاب ثابت مع بقاء الاجزاء النجسة لا مع عدمها وهو المقدر وعن الثاني ان الرواية متاولة لجواز حصول اليبوسة من غير الشمس مع انها مقطوعة فجاز ان يكون المسؤول غير معصوم فلا حجة فيها وعن الثالث معارضة باصالة براءة الذمة من وجوب التجنب واصالة صحة الصلاة وعموم اباحة الاذن لقوله ع جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً اينما ادركتني الصلوة صليت **الثانية** هل يجري الحكم في غير هذه الثلاثة مما اشبهها كالابنية والاشجار الحق ذلك وهو اختيار المص والعلامة لقول الباقر ع ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر ولان المقتضي للطهارة هناك زوال عين النجاسة بالشمس عن محل يعسر تطهيره وهو هنا ثابت ومنع الراوندي من التعدي واحتج باختصاص النص بهذه الثلاثة فيقتصر عليها استناداً الى ان الطهارة حكم شرعي فيقف على الدلالة الشرعية وباصالة بقاء النجاسة واجيب بمنع الاختصاص فان رواية ابي بكر عامة والاصل خالف للدليل وقال العلامة يس بان الحكم الى ما يشبهها في عدم النقل عادة من النباتات والثمار على الاشجار والقنابط كلما لا ينقل عادة وما كان ينقل لا بالعادة لا يطهر بها الا البارية والحصير اقتصاراً على المتيقن وتحفظاً من الاستشهاد المفضي الى التهاون بالنجاسة مذامن الوقوع فيما يكره وكان فخر المحققين يرى عموم الحكم للنباتات وان انفصلت كالخشب والالات المتخذة من النبات ويويده قوله في رواية الحضرمي ما اشرقت عليه لكن التمسك به ضعيف **فروع آ** يلحق بالارض مجاورها اذا اتصل بها كالطين الموضوع عليها مطيناً او على السطح وكذا الخص المثبت بازاء الحائط حكمه حكم البناء وكذا المطين وكذا القير على الحوض والحائط ويلحق بالابنية ما يثبت بها وما اتصل بها مما لا ينقل عادة كالاخصاص والاخشاب المستدخلة في البناء والاجنحة والرواشن والابواب المعلقة و اغلاقها

والرفوف المسمرة والاوتاد المستدخلة في البناء **ب** لو انتقل قبل من المنقول الى غير الحال الاخر لكان المناط حالة الجفاف فلو انفصلت الحجارة من الجدار والثمرة من الشجرة بعد الحكم بنجاستها وهي رطبة لم تطهر بالشمس ولو كان الطين نجساً ثم طين الحايط او السطح طهر بها وقال العلامة في المنتهى المطلب بطهارة حجارة الاستنجاء **ج** المراد وقوع ضوء الشمس عليه ولا يكفي جفافه بحرارتها بالمجاورة كما في ايام السمائم لقوله ع ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر **د** لو وضع في الشمس حصيران او باريتان واحدهما على الاخرى طهر الاعلى المواجه للشمس دون الاسفل نعم يطهر ظاهر الواحد وباطنه عملاً بالعموم **الثالثة** الحجر اذا وقع على هذه الاشياء هل حكمه حكم البول قال في المبسوط لا لانه قياس واختاره المص في المعتبر وقال العلامة نعم لان رواية عمار ومحمد بن اسماعيل بن بزيع لا تعليل لان السؤال فيهما ليس مخصوصاً بالبول بل سأل عن البول وما يشبهه وهو مذهب الشيخ في الخلاف **الرابعة** الريح هل يشارك الشمس في التطهير بالتجفيف قال في الخلاف نعم ومنع ابن ادريس واقتصر على الشمس لاختصاصها بالنص وهو الاكثر واختاره المص والعلامة **الخامسة** الارض تطهر باطن النعل والقدم وكعب العكازة والصنادل وكذا حكم الخف والحافر والظلف **فروع آ** لا يشترط المشي لخبر عن النبي ع في النعلين فليمسحهما وليصل فيهما وقال ع اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فان التراب له طهور وقال الباقر ع في العذرة يطأها برجله يمسحها حتى يذهب اثرها **ب** لا يشترط جفاف النجاسة خلافاً للمبسوط ولا كونها ذات جرم للعموم خلافاً لابي حنيفة في الاخير **ج** لا حد في المشي بل يكفي الاسم مع زوال العين وحده ابن الجنيد بخمس عشرة ذراعاً وهو مروي عن الصادق ع **د** ظاهرها على اشتراط طهارة الارض ويبسها حيث قال ولو وطي برطبه او ماء وقعا بها نجاسة ثم وطئ بعدها على ارض طاهرة يابسة طهر ما مسته النجاسة من رجله والوقاء ولو مسحها حتى يذهب عين النجاسة واثرها بغير ماء اجزاه اذا كان ما مسحها به طاهراً وهو حسن ولو كانت الارض نجسة وهي يابسة والنجاسة حكمية كالبول اليابس او رطبه او مشى عليها حتى زالت العين ثم مشى بعد ذلك على ارض طاهرة فطهارته ~~…~~ او الخجة عن زرارة فالاقرب الطهارة **قال طاب ثراه** وقيل في الذنوب يلقى على الارض النجسة بالبول انها تطهر مع بقاء ذلك الماء على طهارته **اقول** اذا نجست الارض بالبول والقي عليها ماء قليل كما لو القي عليها ذنوب وهو الدلو من الماء ولم يبق ذلك الماء بالبول هل يطهر قال الشيخ نعم محتجاً بما رواه انس قال جاء اعرابي فبال في طائفة المسجد فزجره الناس فنهاهم النبي ص فلما قضى بوله امر بذنوب من ماء فاهريق عليه والنبي ع انما يأمر بالطهارة بالمؤثر في الطهارة لا بما يزيد التنجيس فيلزم طهارة الماء ايضاً ومنعه المص والعلامة لانه ماء قليل لاقى نجاسة فانفعل بها فلا يطهر المحل والحديث ليس من طرقنا مع معارضته بما رواه ابن معقل ان النبي ع قال خذوا ما بال عليه من التراب واهريقوا على مكانه ماء فان قالوا هو مرسل قلنا ابو حنيفة يعمل بالمرسل وايضاً فهي مرتبة في الظن ومع ظن وجود المعارض لا يتوجه التمسك به سليماً وذكر بعض الجمهور ان الامر بذلك كان ليعجل تيبيسه الارض بالشمس ومع هذا فهو محتمل وجوهاً **آ** ان يكون الذنوب كبيراً يغمر كثيراً **ب** ان يكون المراد اذهاب رائحة البول **ج** ان يكون المراد اماطة اللون المكتسب من البول واذالة التشعر النفس بمشاهدته كما لو صبغ ثوب الحايض الشيء **د** ان يكون البول قد يبس بالهواء واراد ع تطهير المحل بعد رجوع الرطوبة اليه بالقاء الذنوب عليه وهذه الاحتمالات وان كان بعضها بعيداً يقربه كون الخبر حكاية حال وحكاية الحال لا توجب العموم **تنبيه** يطهر الارض اذا نجست باحد امور اربعة **آ** اجراء الماء الجاري عليها حتى يستهلك النجاسة **ب** وقوع الغيث عليها كذلك **ج** القاء كر عليها فوقه مع زوال عين النجاسة عنها **د** طلوع الشمس عليها حتى تجف بها قال المص او يغسل بما يغمرها فيجري الى موضع

اخرى فيكون ما انتهى اليه نجسا وفيه اشكال الا ان يكون الارض رخوا صلدا او الملقى عليها كرا لان المطهر بالغسل انما هو ما يمكن انفصال
الماء المغسول عن المحل المغسول وما طريق اخر الى تطهيرها وهو اقتلاع النجاسة من الارض وازالة عينها منها كما يلقى النجاسة وما يكتنفها
من ادبار السمن الجامدين وكذا تطيينها بالطين الطاهر الثخين الذي لا تصل النجاسة من باطنه المجاور لها الى ظاهره ويستعمل
الطاهر وهذان الطريقان ليسا بتطهير في الحقيقة بل مسوغان للانتفاع بالارض وكذا لو جعل منها موضع محصور كالحوض وجعل فيه من
الماء ما يكون قدر الكر فصاعدا ثم يرفع الطين من الارض ليقع الماء الكثير على الارض النجسة فيطهرها وهذا حيلة تسقط كلفة الاتيان
بالكر في حوض وتنبيه على تحصيل الماء واجتماعه على الارض ولو في دفعات **قال طاب ثراه** وفي المفضض قولان اشبههما الكراهية
اقول هاهنا ثلثة اقوال آ لم تفرق الشيخ في الخلاف بين كونها مفضضا او مفضضة وقال يكره والظاهر ان مراده التحريم ب قال في المبسوط ١
بوجوب اجتناب موضع الفضة واستعمال المعداء واختاره فخر المحققين لانه لولا ذلك لزم اباحة انية الذهب والفضة وليحصحه عبد الله
بن سنان عن الصادق ع لا باس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فاك عن موضع الفضة والامر للوجوب ج كراهية المفضض
وهو مذهب المص احتج الشيخ على فتوى الخلاف برواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا تاكلوا في انية من فضة ولا في انية مفضضة واحتج
المص بان قدح رسول الله ص انكسر فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة وبرواية زيد عن الصادق ع انه كره الشرب في انية الفضة
وفي القداح المفضضة والجواب المراد بالكراهية التحريم **قال طاب ثراه** ويكره ما لا يؤكل لحمه حتى يدبغ على الاشبه **اقول** هاهنا مذهبان
آ التحريم حتى الدبغ قاله الشيخ والمرتضى لوقوع الاجماع على جواز الاستعمال بعد الدباغ ولا دليل على جوازه قبله واجيب بالمنع من نفي الدليل
وسياتي ب الاباحة مذهب المص والعلامة لانه مذكى والتذكية مطهرة ولما رواه سماعة قال سالته عن لحوم السباع وجلودها فقال
اما لحوم السباع من الطير والدواب فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه وتسويغ الركوب مطلقا
يستلزم تسويغه من غير دبغ وتسويغ غير الركوب ما عدا اللبس حالة الصلوة **قال طاب ثراه** ويغسل الاناء من الولوغ ثلثا اولاهن
بالتراب على الاظهر **اقول** التحقيق ان الانية ينقسم الى قسمين **الاول** ما يعتبر فيه العدد اجماعا وهو اناء الولوغ اعني ولوغ الكلب
والتطهير تبع في امور آ العدد والمشهور انه ثلث وبالسبع قال ابو علي ب في كيفيته والمشهور ان المعفير بالاولى وبالوسطى قال المفيد
ج لا يمزج التراب بالماء ويمزجه قال ابن ادريس د لا يجزي غير التراب مع القدرة وقال ابو علي بالتراب او بما يقوم مقامه ه يجزي
مع تعذره ما اشبهه كالاشنان والدقيق وتردد المص من حيث اختصاص التعبد بالتراب وعدم العلم بحصول المصلحة المرادة منه في
غيره على انه الموضح ذلك جاز مع وجوده و الحكم يختص بالولوغ وهو عبارة عن شرب الكلب مما فيه بطرف لسانه قاله الجوهري فلو باشر
باعضائه كيده كان كغيره من النجاسات سوى الصدوق بين ولوغه ووقوعه وكذا المفيد حيث لو لطع بعض اعضائه اهرق الماء وغسل
ثلثا والاول المشهور ز لو وقع الاناء في كثير لم يتغير الحكم على ظاهر المعتبر وحصل بغسلة عند المفيد ونقل العلامة عن الشيخ مثله وطهر
جملة عند العلامة لانه حال وقوعه في الكثير لا يمكن القول بنجاسته لزوال عين النجاسة اذ التقدير ذلك والحكم ذلك بملاقاة الماء الكثير
واشترط المص تقدم غسله بالتراب ورد ورود حكما تعلبه يقوم مقام غسلتين **القسم الثاني** ما يعتبر فيه العدد على خلاف وهو ضروب
آ اناء ولوغ الخنزير فالمص يعتبر العدد فيه كسائر النجاسات والشيخ اعتبر ثلثا بالماء والعلامة سبعا احتج العلامة بصحيحة علي بن
جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن خنزير يشرب في اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات حملها المص على الاستحباب واحتج الشيخ بانه يسمى

كل

كلبا لغة وباقي النجاسات يجب غسل الاناء منها ثلثا ومنها المص وقال ابو علي كلبا كان على سبيل المجاز ب اناء الخمر والمشهور غسله ثلثا
وهو اختيار المص في كتابيه والعلامة في القواعد وقال الشيخان سبعا وقال العلامة في المختلف مرة كسائر النجاسات وهو مذهب
المص في المعتبر ج اناء الجرذ وهو ضرب من الفار لا فرق بينهما في كل الاحكام فالشيخ في النهاية بالسبع والمبسوط وفي كتابي الفروع قال بالثلث واختاره
المص في الكتابين والعلامة في القواعد وظاهر المفيد وتلميذه وابن ادريس الاكتفاء بالمرة حيث قالوا والواجب في غسل النجاسات كلها
مرة الا الولوغ والمسكر وهو صريح المص في المعتبر والعلامة في المختلف د مطلق النجاسة فالاكثر على الاكتفاء بالمرة وهو قول المفيد وسلار
وابن ادريس والمص والعلامة وقال الشيخ وابو علي بالثلاث احتج الاولون بان الامر بالغسل مطلق فيكفي فيه المرة ولان المقتضي للطهارة
موجود والمانع منتف فيجب القول بالطهارة اما وجود المقتضي فهو زوال العين النجاسة لانا نتكلم على تقديره واما انتفاء المانع فلان
المانع من الاستعمال انما هو النجاسة وقد زالت بالغسل ولما رواه عمار بن موسى عن الصادق ع قال سالته عن الدن يكون فيه الخمر
هل يصلح فيه الخل او كامخ او زيتون او يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس احتج الشيخ بما رواه عمار الساباطي عن الصادق ع قال سئل
عن الاناء والكوز يكون نجسا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء ويحرك ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك ثم يفرغ
ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك ثم يفرغ وقد طهر واجيب بضعف السند **قال طاب ثراه** ومن عمي ذلك عمره والثوب لحط **اقول** تقدم
البحث في هذه المسئلة بلا فصل

كتاب الصلوة مقدمة

الصلوة لغة الدعاء قال الله تع وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي ادع لهم وفي الحديث من دعي الى طعام فليجب ومن كان صائما فليصل
اي فليدع لاهل الطعام وقال الشاعر عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فان لجنب المرء مضطجعا وتسمى السبحة
بضم السين المهملة وفتح الباء المنقطعة بواحدة وابتهالها في النافلة اطرد من ابتهالها في صلوة الفريضة وروى مسعود بن حازم عن
الصادق ع اذا انتشر الشمس فقد دخل وقت الظهر الا ان بين يديها سبحة وشرعا اذكار معهودة مقترنة بحركات وسكنات معينة
مشروطة بالطهارة والقبلة والقربة فيخرج الطواف وقراءة القرآن مطلقا ومعينا وصلوة الجنازة ودخلت النافلة وهذا التعريف
لصلوة المختار التي هي الاصل وقد يكون ذكرا محضا كصلوة المطارد والمبتلى اذا كان رمدا العين وقد يكون فعلا محضا كصلوة
الاخرس وقد يجمعهما كصلوة الصحيح وهي واجبة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تع واقيموا الصلوة واستعينوا
بالصبر والصلوة حافظوا على الصلوات وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة ٢
فقرنه الامر بها مع الامر بالايمان واما السنة فكقول النبي ع انما مثل الصلوة من الدين مثل العمود من الفسطاط
اذا قام العمود نفعت الاطناب والاوتاد واذا سقط العمود لم تنفع الاطناب ولا الاوتاد وقال النبي ع بني الاسلام
على خمس الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية وقال ع خمس صلوات افترضهن الله على عباده فمن جاء بهن لم ينتقص منهن
شيئا جعل الله له عهدا يوم القيمة ان يدخله الجنة وقال ع ليس مني من استخف بصلاته لا يرد علي الحوض لا والله لا والله ليس مني
من شرب مسكرا لا يرد علي الحوض لا والله لا والله وقال ع اول ما ينظر في عمل العبد يوم القيمة في صلوته فان قبلت نظر في غيرها ٣
من عمله وان لم تقبل لم ينظر في عمله من شيء وقال الصادق ع شفاعتنا لا تنال مستخفا بالصلوة واما الاجماع فمن
سائر المسلمين حتى ان مستحل تركها كافر **قال طاب ثراه** وهي افضلها اربع وثلثون ركعة على الاشهر **اقول** اطبق الاصحاب على

ان الفرض والنفل في اليوم والليلة احدى وخمسون ركعة وبه روايات كثيرة اجمالا وتفصيلا فمن الاول روايات آ رواية الفضيل بن يسار والفضل بن عبد الملك وبكير قالوا سمعنا ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله ص من التطوع مثلي الفريضة ويصوم من التطوع مثلي الفريضة ب رواية اسمعيل بن سعد الاحوص القمي قال قلت للرضا ع كم الصلوة من ركعة قال احدى وخمسون ركعة ج رواية الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال الفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركعة والنافلة اربع وثلثون ومن الثاني روايات كثيرة لا يطول بذكرها الكتاب وهي مختلفة في التفصيل على ثلثة انحاء آ الذي عليه عمل الطايفة وهو ما رواه الحارث بن المغيرة النضري قال سمعت ابا عبد الله ع يقول صلوة النهار ست عشرة ركعة ثمان اذا زالت الشمس وثمان بعد الظهر واربع ركعات بعد المغرب يا حارث لا تدعهن في سفر ولا حضر وركعتان بعد عشاء الاخرة كان ابي يصليهما وهو قاعد وانا اصليهما وانا قايم وكان يصلي رسول الله ص ثلث عشرة ركعة من الليل ب قال ابو علي بن الجنيد ثمان قبل الظهر وست بعدها وركعتان بعد العشاء وساق الكلام وهو رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال صلوة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهر وست ركعات بعد الظهر وركعتين قبل العصر واربع ركعات بعد المغرب وركعتان بعد العشاء الاخرة يقرا فيهما مائة اية قايما او قاعدا والقيام افضل ولا تعدهما من الخمسين وثمان ركعات في اخر الليل يقرا في صلوة الليل بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في الركعتين الاوليين ويقرا في ساير ها ما احببت ثم الوتر ثلث ركعات يقرا فيها قل هو الله احد وتفصل بينهن بتسليم ثم الركعتين اللتين قبل الفجر يقرا في الاولى منهما قل يا ايها الكافرون وفي الثانية قل هو الله احد ج ما رواه البزنطي احمد بن محمد بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن ع ان اصحابنا يختلفون في صلوة التطوع بعضهم يصلي اربعا واربعين وبعضهم يصلي خمسين فاخبرني بالذي تعمل به انت حتى اعمل مثله فقال اصلي واحدة وخمسين ركعة ثم قال امسك وعقد بيده الزوال ثمانيا واربعا بعد الظهر واربعا قبل العصر وركعتين بعد المغرب وركعتين قبل عشاء الاخرة وركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركعة من قيام وثمان صلوة الليل والوتر ثلثا وركعتي الفجر والفرايض سبع عشرة فذلك احدى وخمسون ركعة وقد اشتركت هذه الروايات الثلث في الدلالة على اتحاد العدد والوضع واختلفت على ثلثة انحاء كما رايت ويظهر الفرق بين النحو الاول والاخيرين في فصلين آ في النذر فان الانسان اذا نذر ان يصلي نافلة العصر وجب على الاول ثمان وعلى الثاني ركعتان وعلى الثالث اربع وكذا لو نذر نافلة المغرب وجب على الاول والثاني اربع وعلى الثالث ركعتان ب في مزاحمة الاوقات فان نافلة العصر الى ان يصير الظل اربعة اقدام او صيرورة الظل مثليه على الخلاف فاذا بلغ ذلك القدر ولم يكن تلبس بركعة قضي بعد العصر ثمانيا على الاول واثنين على الثاني واربعا على الثالث وكذا الكلام في نافلة المغرب فان وقتها قبل ذهاب الشفق اجماعا فمن بلغ ذلك ولم يكن صلاها قضاها بعد العشاء فيقضي اربعا على الاول والثاني وركعتين على الثالث ويصلي ركعتين قبل العشاء مطلقا وهنا روايات افرحها الشيخ على العدد وجواز الاقتصار عليها لان ما عدا الواجب لا يتحتم الاتيان به واذا اتى بالبعض من هذه النوافل لا يلزمه الاتيان بالباقي فمنها ما تضمن ستا واربعين وهي في رواية يحيى بن حبيب قال سالت الرضا ع عن افضل ما يتقرب به العباد الى الله تعالى فقال ست واربعون ركعة فرايضه ونوافله قلت هذه رواية زرارة قال او ترى احدا اصلع الجزمة قال الشيخ هذا الحديث ليس فيه نفي لما ذكرناه لانه سأله عن افضل ما يتقرب به فذكر هذه الستة والاربعين فافردها بالذكر لما كان

بلغ مقابلة

ما يزيد عليها دونها في الفضل قال ويدل على ذلك ما رواه ابو بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن التطوع بالليل والنهار فقال الذي يستحب ان لا يقصر منه ثمان ركعات عند زوال الشمس وبعد الظهر ركعتان وقبل العصر ركعتان وبعد المغرب ركعتان وقبل العتمة ركعتان ومن السحر ثمان ركعات ثم يوتر والوتر ثلث ركعات مفصولة ثم ركعتان قبل صلوة الفجر واحب صلوة الليل اليهم اخر الليل فمنها ما تضمن اربعا واربعين النافلة منها سبع وعشرون وهي في رواية الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع اني رجل تاجر واختلف واتجر فكيف لي بالزوال والمحافظة على صلوة الزوال وكم يصلي قال يصلي ثمان ركعات اذا زالت الشمس وركعتين بعد الظهر وركعتين قبل العصر فهذه اثنتا عشرة ركعة ويصلي بعد المغرب ركعتين وبعد ما ينتصف الليل ثلث عشرة ركعة منها الوتر ومنها ركعتا الفجر فتلك سبع وعشرون ركعة سوى الفريضة فانحصرت الروايات بالنسبة الى العدد في اربعة اوجه آ احدى وخمسون وهو المجمع عليه في فتوى الاصحاب وهو رواية الحارث ب خمسون باسقاط الوتيرة وهي في رواية اسمعيل بن بزيع عن حنان قال سال عمرو بن حريث ابا عبد الله ع وانا جالس فقال اخبرني جعلت فداك عن صلوة رسول الله ص فقال كان النبي ع يصلي ثمان ركعات الزوال واربعا الاولى وثمان بعدها واربعا للعصر وثلثا للمغرب واربعا بعد المغرب والعشاء الاخرة اربعا وثمان صلوة الليل وثلثا الوتر وركعتي الفجر وصلوة الغداة ركعتين قلت جعلت فداك وان كنت اقوى على اكثر من هذا يعذبني الله على كثرة الصلوة قال لا ولكن يعذب على ترك السنة ج ست واربعون وهي في رواية يحيى بن حبيب وابي بصير باسقاط اربع من نافلة العصر مع الوتيرة د اربع واربعون وهي رواية زرارة باسقاط ركعتين من نافلة المغرب مع سقوط ما تقدم وقد طاب ثراه وفي سقوط الوتيرة قولان الاول للشيخ قال في الجمل والمبسوط بالسقوط وبه قال المفيد والسيد وقال في النهاية بالتخيير وهو المعتمد قال طاب ثراه اما الاول فالروايات فيه مختلفة اقول هنا مسائل الاولى لكل صلوة وقتان قاله الشيخان والحسن والتقي والقاضي فالاول وقت الاختيار والثاني وقت المعذور وقال ابن ادريس وابو علي والمصنف والعلامة الاول للفضيلة والثاني وقت الاجزاء ويدل عليه قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وليس المراد الاتيان بالصلوة في جميع اجزاء هذا الزمان على سبيل الجمع اجماعا فبقي التخيير وما رواه عبيد بن زرارة قال سالت ابا عبد الله ع عن وقت الظهر والعصر فقال اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا الا ان هذه قبل هذه ثم
٥ انت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس احتج الشيخ بما رواه في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لكل صلوة وقتان واول الوقت افضل وليس لاحد ان يجعل اخر الوقتين وقتا الا في علة من غير عذر وواجب بدلالته على الاول فان قوله ع واول الوقت افضل وافضل يقتضي المشاركة في المعنى ويدل على قلناه فان قيل قوله ع ليس لاحد ان يجعل اخر الوقتين وقتا الا في علة من غير عذر يقتضي المنع من جعل اخر الوقت وقتا لغير عذر قلنا لا نسلم انه يدل على المنع بل على نفي الجواز الخالي عن الكراهة وحاصله حمل النهي على الكراهة لا الحظر جمعا بين الادلة الثانية المغرب كذلك وقال القاضي وفي اصحابنا من ذهب الى انه لا وقت لها الا واحد وهو غروب القرص في افق المغرب ويدل على الاول عموم الخبر المتقدم فانها احدى الخمس فكانت ذات وقتين كغيرها احتج المخالف بما رواه زيد الشحام في الصحيح قال سالت ابا عبد الله ع عن وقت المغرب فقال ان جبرئيل اتى النبي ع لكل صلوة بوقتين غير صلوة المغرب فان وقتها واحد ووقتها وجوبها واجيب بان المراد في فضيلة الاسراع بها الثالثة في تحقيق وقت الظهر ولا خلاف في دخوله حين الزوال لكن هل حينئذ يكون مختصا به او مشتركا بينه وبين العصر قولان الاولى اختصاصه من اول الوقت باربع للحاضر وركعتين للمسافر وهو اختيار الاكثر وبه قال المصنف والعلامة

وواربعا بعد المغرب صح

المبالغة صح

واحتجوا بان القول باشتراك الوقت بين الصلاتين مستلزم للمحال فيكون محالا والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم انه مستلزم لاحد محالين
تكليف ما لا يطاق او خرق الاجماع واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التكليف حين الزوال اما ان تعلق بالعبادتين معا
او باحديهما اما لا بعينها او بواحدة معينة والاول يستلزم تكليف ما لا يطاق اذ لا يتمكن المكلف من ايقاع عبادتين متضادتين في وقت واحد والثاني
يستلزم خرق الاجماع اذ لا خلاف في كون الظهر مرادة بعينها حين الزوال والثالث يستلزم اما المطلوب او خرق الاجماع لان تلك المعينة ان كانت الظهر
ثبت الاول وان كانت العصر ثبت الثاني وبما رواه داود بن فرقد عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر
حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار اربع ركعات فاذا بقي مقدار ذلك فقد
خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس وبالاسناد عنه ع اذا غابت الشمس فقد دخل المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلث ركعات فاذا
مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الاخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي اربع ركعات فاذا بقي مقدار ذلك خرج وقت المغرب
وبقي وقت العشاء الاخرة الى انتصاف الليل فروع آ لو صلى الظهر في المختص بها ناسيا بعض الافعال كالقراءة او تسبيح الركوع لم يجب تاخير
العصر الفراغ منها بقدر المنسي على اقوى الاحتمالين لوقوعها مجزية ولو كان الفايت مما يتلافى بالقضاء كالتشهد قدمه على العصر اما الاحتياط
فانه يجب تقديمه على العصر مطلقا ما دام الوقت يسع بعد الاحتياط قدر العصر اما لو بقي قدر العصر خاصة ففيه بحث ذكرناه في اللمعة ولا كذا
سجود السهو فانه يجوز تاخيره الى بعد الوقت اختيارا ولا يجب تاخير العصر بقدره لو صليت الظهر في اول وقتها الثاني اشتراك الوقتين بين
صلاتين وهو قول الصدوق والدليل وجوه آ قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل والمراد بها اما الظهر والعصر معا او المغرب والعشاء
معا وليس المراد احديهما والا لامتد وقتها من الزوال الى الغسق وهو باطل بالاجماع ب ما رواه في الصحيح زرارة عن الباقر ع قال اذا
زالت الشمس دخل الوقتان للظهر والعصر فاذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الاخرة ج رواية عبيد بن زرارة عن الصادق ع
قال سالته عن وقت الظهر والعصر فقال اذا زالت الشمس دخل الظهر والعصر جميعا الا ان هذه قبل هذه ثم انت في وقت منهما جميعا حتى تغيب
الشمس واجيب بان الصلوة المتعددة اذا وزعت على الوقت المنقسم لم يجب اتحادها في جميع اجزائه ولا في ابعاضه والمراد بالحديث الاول
دخول وقت احديهما ومعاقبة دخول الاخر وفي الحديث الثاني ايماء الى ذلك بقوله الا ان هذه قبل هذه فروع على الاشتراك آ لو ظن
انه صلى الظهر فاشتغل بالعصر ثم ذكر بعد الفراغ صحت لوقوعها في وقتها ثم ياتي بالظهر والاخلال بالترتيب غير مضر لسقوطه حالة النسيان
وعلى القول بالاختصاص يعيد ان وقعت في الوقت المختص بالظهر وتصح ان وقعت في المشترك ب لو ادرك قبل انتصاف الليل مقدار اربع وجب
العشاءان ويحتمل على القول الاخر يجب العشاء لا غير ج لو ظن ضيق الوقت الا عن قدر العصر تعينت للاداء فلو تبين بعد ادائها من الوقت
ما يسع اربعا صارت الظهر قضاء وعلى القول بالاشتراك يكون اداء ولو بقي مقدار ركعة د لو وجب عليه احتياط في الظهر وقد بقي للغروب
مقدار اربع فعلى الاختصاص يتعين للعصر على الاقوى وعلى الاشتراك يبدأ بالاحتياط ثم بالعصر ه لو نذر ان يتصدق في وقت الظهر او العصر
تعلق الحكم حين الزوال الى الغروب وعلى الاختصاص لا يدخل العصر في الاول ولا الظهر في الاخير وتدخلان في المشترك و لو علق الطلاق
بدخول وقت الظهر او العصر وقلنا بصحته تعليقه على الصفة بني على القولين ز لو حلف لا يفعل محرما او ليفعلن قربة في احد الوقتين بني على
القولين ح لو بقي للغروب الشمس مقدار اربع وجبت الظهر على الاشتراك والعصر على الاختصاص الرابعة في تقدير اخر وقت الظهر في الجملة
وفيه سبعة اقوال آ اذا بقي للغروب مقدار اربع وهو قول المرتضى وابي علي وسلار وابن ادريس وهو اختيار المص والعلامه ب

فاشتغل صح

اذا صار الفيء بقدر سبعي الشخص وهو قول المفيد ج اخر وقت المختار الى ان يبلغ الظل سبعي القايم واخر وقت الاجزاء الى ان يبلغ الظل اربعة
اسباعه واخر وقت المضطر الى ان يصير الظل مثله وهو قول ابي الصلاح د اخر وقت الظهر اربعة اقدام وهو قول الشيخ في التهذيب ه اخر
الوقت ان يصير ظل كل شيء مثله وهو قول القاضي و ان يزيد الفيء قدمين او يصير ظل كل شيء مثله وهو قول الشيخ في الاقتصار والمصباح
ز اذا زاد الفيء اربعة اقدام وهو قوله في عمل يوم وليلة واستند وا في ذلك الى روايات واعرضنا عنها خوف الاطالة الخامسة في تقدير
اخر وقت العصر كذلك وفيه ثلثة اقوال آ غروب الشمس وهو قول المرتضى في الجمل وابن علي وابن زهرة وابن ادريس واختاره المص والعلامه
ب الى ان يتغير لون الشمس باصفرارها للغروب وللمضطر والناسي الى مغيبها وهو قول المفيد ج اذا صار ظل كل شيء مثليه قاله في الخلاف و
السادسة في تقدير اخر وقت المغرب كذلك وفيه اربعة اقوال آ اذا بقي لانتصاف الليل مقدار اربع وهو قول المرتضى وابي علي وابن زهرة
وابن ادريس والمص والعلامه ب غيبوبة الشفق وهو قول القاضي والشيخ في الخلاف ج غروب الشفق للمختار وللمضطر ربع الليل وهو قول
المفيد وابن حمزة والشيخ في الخلاف د بعد مضي مقدار ثلث بعد الغروب وهو قول المرتضى وابي علي والقاضي والتقي وابن حمزة وابن ادريس
وهو اختيار الشيخ في الجمل والمص والعلامه ب بعد ذهاب الحمرة وهو اختيار الشيخين والحسن وسلار الثامنة في تقدير اخر وقت العشاء
وفيه اربعة اقوال آ انتصاف الليل وهو قول المرتضى ثلث الليل للمختار ونصفه للمضطر وهو قول المفيد ج الى طلوع الفجر للمضطر حكاه
في المبسوط عن بعض اصحابنا واختاره المص في المعتبر التاسعة في تقدير اخر وقت الصبح وفيه قولان آ طلوع الحمرة للمختار وللمضطر
الى طلوع الشمس وهو مذهب الحسن وابن حمزة والشيخ في الخلاف والمبسوط ب طلوع الشمس وهو قول المرتضى وابي علي والقاضي والتقي
وسلار وابن زهرة وابن ادريس والمص والعلامه قال طاب ثراه قيل لا يدخل وقت العشاء حتى تذهب الحمرة المغربية اقول تقدم البحث في
هذه المسئلة قال طاب ثراه الافضل في كل صلوة تقديمها في اول وقتها الا ما نستثنيه في مواضع ان شاء الله تعالى اقول يريد بالمستثنى
الموعود به المفيض من عرفات فانه يستحب له تاخير العشاءين الى مزدلفة ولو تربع الليل والقايم اذا نام عن نفله الى الافطار وكان
من يتوقع افطاره فالافضل التاخير بعد الفطر واعلم ان ههنا مواضع اخر فيها تاخير الصلوة عن اول وقتها لم يذكرها المص
وها انا ذاكرها فنقول المعلوم من الشرع افضلية اول الوقت لوجوه كثيرة من العقل والنقل لا يطول بذكرها الكتاب لئلا يفسخ
ما شرطنا من الاقتصار الا في مواضع آ و ب ذكرناهما ج تاخير الظهر والمغرب حتى يدخل وقت العصر والعشاء للمستحاضة د المربية للصبي
ذات الثوب الواحد توخر كذلك وكذا المربي ه تاخير الظهرين للمتنفل حتى ياتي بهما وبنافلتهما و تاخير العشاء حتى تذهب الحمرة المغربية ز
تاخير الظهر للايراد بها للمجمع في الحر الشديد ح تاخير الصبح حتى ياتي بركعتي الفجر ان لم يكن قدمهما قبله ط تاخير ذوي الاعذار رجاء زوالها
لما وجوبا او استحبابا على الخلاف والمذهبين ي من عليه قضاء يستحب له التاخير ويجب على الخلاف بين ارباب المضايقة والمواسعة يا من كان
في يوم غيم او محبوسا اخر احتياطا وتعني به الصبر الى حصول اليقين فانه افضل ويجوز غلبة الظن لقول الصادق ع ليس لك ان تصلي الاوقات وقال ع
ليس تصليها في وقت العصر حين لك عن تصليها قبل ان تزول يب تاخير المديون المطالب اذا كان متمكنا ولا يصح صلوة هذا في اول
الوقت مع منافاة الدفع للصلوة على احد المذهبين يج المتيمم يوخر وجوبا او استحبابا يد صلوة الليل وقتها بعد انتصافه وما قارب
الفجر افضل يه منتظر الجماعة اماما وماموما يو مدافع الاخبثين يوخر لتقديم ما يزيلهما يز قاصد ايقاعها في المسجد يوخر بقدر ما يتصل
اليه يح الماء واذا وقع التنفل في اخر الوقت ليصلي صلوة منا يط ركعتا الفجر وقتهما بعد صلوة الليل ويستحب تاخيرهما حتى يطلع الفجر الاول فصل

وابي علي وسلار وابن زهرة وابن ادريس والمص والعلامه ب ثلث الليل للمضطر وهو قول الشيخ في النهاية صح

كما النفس عن اصحابنا استناد ومعنا الاختصاص الليل في تقدير اول وقت العشاء فرعان

١١٧

[illegible]

ونجيا الجزء العدول لانهما والقياس عدول فلا يكون مامورا به قلنا اما الجواب عن الاول فانه وان كانت النصوص خالية عن تعيين
الجهة نطقا فانها غير خالية من التنبيه عليها اذ لم يثبت وجوب استقبال الجهة التي دلت عليها العلائم وثبت الامر بالقياس بمعنى انه على التقدير
المدلول عليه وعن الثاني بالمنع عن ابانة الحكم في القياس فانه غير لازم في كل موضع بل غير ممكن في كل تكليف ومن شان الفقيه تلقي الحكم
مما صح المستند ونقول اما ان يكون الامر بالقياس ثابتا واما الا يكون فان كان لزم الامتثال بالقياس عن صاحب الشرع وان نيط العلم الحكم
الشرعي وان لم يكن ثابتا فلا حكم ولما يمكن ان يتكلف ابانة الحكم بان يقول لما كانت الحكم متعلقة باستقبال الحرم وكان المستقبل من اهل الافاق
قد يخرج من الاستناد الى العلامات عن سمته بان يكون منحرفا الى اليمين فقد يلحق الحرم بيسير عن يمين الكعبة فلو اقتصر على ما يظن انه جهة الاستقبال
امكن ان يكون نائيا بلا الجهة اليمين فيخرج من الحرم وهو يظن استقباله اذ محاذاة العلائم على الوجه المحرر قد يخفى على المهتدين الماهرين فيكون التياسر
بيانا عنه بسمت العلائم مفضيا الى سمت المحاذاة ويشهد لهذا التاويل ما روي عن ابي عبد الله ع وقد سئل عن سبب التحريف عن القبلة ذات اليسار
فقال ان الحرم عن يسار الكعبة ثمانية اميال وعن يمينها اربعة اميال فاذا انحرف ذات اليمين خرج عن حد القبلة واذا انحرف ذات اليسار
لم يكن خارجا عن حد القبلة وهذا الحديث يوذن بان المقابلة قد يحصل معها احتمال الانحراف واما الجواب عن الثالث فقدم
في اثناء البحث وهذا كله مبني على ان الاستقبال لاهل العراق الى الحرم لا الى الكعبة ولسر ذلك معتمد بل الوجه الاستقبال الجهة الكعبة اذا
علمت او بغلبة الظن مع عدم التمكن الى العلم سواء كان في المسجد او خارجه فيسقط اعتبار التياسر والتعويل في اثبات القبلة الحرم
انما هو على اخبار احاد ضعيفة ويتعذر ان يجمع جامع بين هذا المذهب وبين التياسر يكون ورد الاشكال عليه اتم وبالله العصمة والتوفيق
اذ رد الاجابة هذا اخر ما ذكره المص واعلم ان غير المص اجاب عن هذا الاشكال بمنع الحصر لان حاصل السؤال ان التياسر اما الى القبلة
فيكون واجبا لا مستحبا واما عنها فيكون حراما والجواب منع الحصر لقول التياسر فيها وجاز اختصاص بعض جهات القبلة بمزيد الفضيلة
على بعض او حصول الاستظهار بالتوسط بسبب الانحراف قال طاب ثراه وكذا لو استدبر وقيل يعيد ان خرج الوقت اقول
يريد لو تبين صلوته الى دبر القبلة وقد خرج الوقت هل يعيد فيه قولان ا الاعادة قاله الشيخ وهو اختيار العلامة في اكثر كتبه ب
التصحيح وهو مذهب المرتضى وابن ادريس واختاره المص والعلامة في المختلف احتج الشيخ بما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع في رجل
صلى الى غير القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلاته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة
حين يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة ورد بوجهين ا ضعف السند ب كونه غير دال
على محل النزاع لان قوله فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة يوذن بكونه في الوقت ولا نزاع فيه احتج الاخرون بانه امتثل المامور به فيخرج
عن العهدة اما الاولى فلكونه مخاطبا بما في ظنه واما الثانية فلان الامر للاجزاء فان قيل يلزمكم مثل هذا في الوقت قلت فرق بين
الصورتين فانه في الوقت انما يخرج عن العهدة بالظن مع استمراره لا مع ظهور خطائه فيبقى في العهدة اما مع خروج الوقت فان
الامر يسقط لانه مقيد بالوقت وانما يجب القضاء بامر جديد ولم يثبت ولصحيحة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله ع
الرجل يكون في قفر من الارض في يوم غيم فيصلي الى غير القبلة ثم يصحي فيعلم انه صلى الى غير القبلة كيف يصنع قال ان كان في وقت
فليعد صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده قال طاب ثراه وفي فروة السنجاب قولان اظهرهما الجواز اقول
الجواز مختار ابن حمزة والمص وهو الذي ذكره الشيخ في كتاب الصلوة من النهاية والمبسوط واختاره العلامة في اكثر كتبه للاصل وصحيحة

اظهرهما

حـ ناجية الوبرة عمار بن ... التنفل بعد العصر قال طاب ثراه اذا صلى ظانا دخول الوقت ثم تبين الوهم اعاد الا ان تدخل
الوقت وما يتم وفيه قول اخر اقول اذا صلى الانسان قبل دخول الوقت بان فرغ من جميعها قبل دخول الوقت بطلت اجماعا وان دخل
الوقت وهو متلبس فهل يصح صلوته ام لا المحققون يقولون شروعه فيها قبل الدخول لا يخلو اما ان يكون عامدا او ناسيا او جاهلا او ظانا
فالمباحث اربع ا العامد ويجب عليه الاعادة بالاجماع ولو تقدم بالتحريمة خاصة وكلام الشيخ في النهاية توهم الصحة حيث قال من صلى قبل
الوقت عامدا او ناسيا ثم علم بعد ذلك وجب عليه اعادة الصلوة فان كان في الصلوة لم يفرغ منها ثم دخل وقتها اجزات عنه لكن يصدقه
راجع الى الناسي لتصريحه بالبطلان في العامد في باقي كتبه ب الناسي وبالصحة قال الشيخ في النهاية وهو مذهب التقي وظاهر القاضي
وبالبطلان قال السيد وهو مذهب لقدماء واختاره المص والعلامة ج الجاهل والصحة قال التقي ولا كثرون على الاعادة د الظان
وهو موضوع مسئلة الكتاب ومحل الخلاف المشهور فالصحة مذهب الشيخين وسلار والقاضي وابن ادريس والمص في كتابيه والعلامة في النواعد
والارشاد وبالاعادة قال السيد وعليه ابن الجنيد واختاره العلامة في المختلف ولم يجز المص في المعتبر شيئا احتج الشيخ برواية اسماعيل بن
رياح عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت وانت ترى انك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت في الصلوة فقد اجزات عنك وبانه مامور بالصلوة
عند غلبة الظن اذ مع الاشتباه لا يصح التكليف بالعلم لاستحالة تكليف ما لا يطاق فيتحقق الاجزاء احتج الاخرون بما رواه ابو بصير عن الصادق ع
من صلى في غير وقت فلا صلوة له وبان الصلوة تجب بدخول الوقت اجماعا ومع فعلها يسقط عن الذمة قطعا ولا يثبت الا بالتسقط مع التقدم
فيجب عليه فعل ما يسقط بالبراءة معه واجابوا عن الرواية بضعف السند وقال العلامة في المختلف على العلم بالاسقاط وبالصبر الى ان يعلم
لبسرا كل يوم الغيم ولا غيره ان يصلي الا عن يقينه بالوقت وصلوة في اخر الوقت مع اليقين خير من صلوة في اوله مع الشك قال
وقيل هي قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة من صلى في الحرم والحرم قبلة لاهل الدنيا وفيه ضعف اقول استقبال القبلة ينعم باقسام
الاحكام الخمسة فهو واجب وهو في تلك مواضع ا في اليومية الصلوات ب الميت في ثلاثة احوال احتضاره والصلوة عليه ودفنه ويختلف
استقباله باختلاف حالاته ففي الاحتضار يكون مستلقيا وظاهر راسه مبتدرا وجهه وباطن قدميه مستقبلا وفي حال الصلوة
عليه يكون مستلقيا ايضا وراسه الى المغرب ومقدم جنبه الايمن مستقبلا وفي حال الدفن يكون مضطجعا راسه الى المغرب ووجهه
وبطنه ومقاديم بدنه الى القبلة ومستند هذا التفصيل نصوص الطائفة وعملهم عليه ج عند الذبح والنحر مع العلم بالجهة والتمكن من صرف
المذبوح والمنحور اليها ويتفرع تعمده كما في المتردية والعابلة والمراد الاستقبال بالمذبح والمنحر ولا عبرة باستقبال
الذابح وعدمه ومندوب وهو في مواضع ا التنافل على الاشبه وهو مذهب المص والعلامة في تصنيف الارشاد واشترط في عبس
الاستقبال وهو مذهب الشيخ في المبسوط واختاره فخر المحققين ب الجلوس للقضاء على اصح القولين ج قراءة القران د الدعاء محمود
وهو حالة التخلي بالفرجين خاصة دون الوصف في الاستنجاء نظر وكرهه وهو حالة الجماع وده حمزة العقبة ومباح وهو ما عدا ما
ذكرناه اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في القبلة التي يتوجه اليها المصلي على قولين الاول انها الكعبة للمشاهد وحكمه كالاعمى
وجهتها للبعيد كما يستقبلها العالي والنازل كالمصلي على جبل ابي قبيس او في سرداب وهو مذهب ع وبه قال المرتضى وابن
ادريس واختاره المص والعلامة والمستند وجوه ا قوله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس ب الاحتياط فان من
استقبل الكعبة استقبل المسجد والحرم فيخرج عن العهدة بيقين بخلاف المتوجه الى المسجد او الحرم ج ما رواه معوية بن عمار

على بن راشد قال قلت لابي جعفر ع ما تقول في الفرا قال اي الفرا قلت الفنك والسنجاب والسمور قال وصل في الفنك والسنجاب
اما السمور فلا تصل فيه وعن مقاتل بن مقاتل قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن الصلوة في السمور والسنجاب والثعالب فقال لاخير في ذلك كله
ما خلا السنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم والمنع مختار الشيخ في موضع من الخلاف والمرتضى في الجمل وابن زهره وابن ادريس وسلار والعلامة
في المختلف احتج بان الذمة مشغولة بالصلوة قطعا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بيقين ولم يثبت هنا وبما رواه ابن بكير في الموثق
قال سأل زرارة ابا عبد الله ع عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله صلعم ان الصلوة
في كل شيء حرام اكله فالصلوة في شعره ووبره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله
ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله صلعم فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل
شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شيء منه فاسد ذكاه
الذبح او لم يذكه وهو المعتمد والجواب عن حجة الاولين اما عن الاول فان الاصل يصار عنه للدليل وقد بيناه وعن الثاني وما بين بضعف التمسك
بها اما الاول فلانها انما تدل على تسويغ الصلوة في الفنك فيسقط الاحتجاج بها رأسا لانهم غير قائلين به ولجواز حملها على حال الضرورة
واما الثاني فضعفها من جهتين آ من مقاتل فانه واقفي خبيث ب انها مرسلة لان اصلها محمد بن يعقوب عن ابي عبد الله ابن اسحق عمن
ذكره عن مقاتل بن مقاتل انتهى قال طاب ثراه وفي الثعالب والارانب روايتان اشهرهما المنع اقول اما رواية الجواز
في الثعالب فهي ما رواه ابن ابي نصر عن جميل عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الصلوة في جلود الثعالب فقال اذا كانت ذكية
فلا باس وفي معناها رواية جميل عن الحسن بن شهاب عنه ع واما في الارانب فما رواه محمد بن ابرهيم قال كتبت اليه اسأله عن الصلوة
في جلود الارانب فكتب مكروهة وهي متروكة مشتملة على المكاتبة فيحمل على التقية مع انه لا دلالة له لان الحرام مكروه قطعا وما رواه
محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد ع اسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكة حرير محض او تكة من وبر الارانب فكتب
لا تحل الصلوة في الحرير المحض وان كان الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه ان شاء الله تعم وهي ضعيفة بانها انما تدل على المكاتبة فيحمل على التقية
ولا اعلم قائلا من الاصحاب بجواز الارانب والثعالب بل الاختلاف في الروايات وقد عرفت المختص للجواز واما روايات المنع
فكثيرة وقد تقدم بعضها قال طاب ثراه وهل يجوز للنساء من غير ضرورة فيه قولان اظهرهما الجواز اقول
منع الصدوق من صلوة المرأة في الحرير المحض واجازه الباقون احتج الصدوق بوجوه آ ورود النهي مطلقا فيتناول المرأة كرواية
محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد ع اسأله هل يصلي في قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج فكتب لا تحل الصلوة في حرير محض
ب وروده صريحا كرواية زرارة عن الباقر ع انه سمعه ينهى الناس عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوطا
بخز لحمته او سداه خز او كتان او قطن وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء ولاجل ذلك ما ذكرناه هنا مفهومها الحقيقي
للنساء لما للرجال هو لا الكراهة والتحريم مع المنع استعمال المشترك في معنيه فان قيل ورود الرخصة لهن يسوغ صلوتهن فيه قلنا
بعدم الملازمة فان اكثر الفرائض كذلك ج طريق الاحتياط احتج المجوزون باصالة الجواز وباطلاق الامر بالصلوة خرج عنه
التقييد بالمنع للرجال فيبقى الاطلاق في حق النساء ثابتا واجابوا عما تمسك به الصدوق اما الرواية الاولى فظاهرها تنصرف
القراءة الى الرجل لكون السؤال عن القلنسوة وهي من ملابس الرجال واما الثانية ففي طريقها موسى ابن بكر وهو واقفي ونجد اباده

المعنيين

المعنيين معا وبما رواه للضرورة قال طاب ثراه وفي التكة والقلنسوة من الحرير تردد اظهره الجواز اقول بالجواز مختار
الشيخ وابي الصلاح وابن ادريس واختاره المص والمنع مذهب الصدوق وابي علي وظاهر المفيد وقواه العلامة في المختلف واختاره فخر
المحققين احتج الاولون بوجوه آ اصالة عدم التحريم ب انه جاز الصلوة فيهما مع النجاسة وامر اجماعا عن حكم الثياب في ذلك يستلزم اباحة
الصلوة فيهما اذا كانا من ابريسم محض لاشتراكهما في الغاية المطلوبة منهما وهي الاستعانة بهما في الملابس وليسا بلباس تام لعدم جواز الصلوة
فيهما على الانفراد فكان وجودهما كعدمهما ج روى الحلبي عن الصادق ع قال كلما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بالصلوة فيه مثل
التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل ويصلي فيه واجيب عن الاول بالمعارضة بطريقة الاحتياط وعن الثاني بالفرق
فان المانع في النجس عارض وفي الابريسم ذاتي وعن الثالث بان في طريقها احمد بن هلال وهو غال قال طاب ثراه وهل يجوز الوقوف
عليه والافتراش له المروي نعم اقول بالجواز مذهب الاكثر ومستنده الاصل ورواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن
فراش الحرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والتكاة والصلوة قال يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه والمنع للشيخ في ط
وكذا حرم الستور المعلقة منه للاحتياط والعموم الذي عن حرير الرجل وهو مخصوص بالتلبس عند المص والعلامة عملا بالاصل السالم
عن معارض كون هذا الاستعمال لبسا والتحريم انما ورد فيه قال طاب ثراه وقيل يكره في ثياب وقد ورد الا في الحرب اقول
الكراهية مذهب الاكثر للاصل وقال صاحب الوسيلة بالتحريم وبه قال المفيد الا في حال الحرب فلا يمكن من حله وجوز ذلك في الاضطرار
والحق الاول لاصالة التسويغ وعدم التحريم قال الشيخ انما حكى قول المفيد ذكره علي بن الحسين بابويه وسمعناها من الشيوخ مذاكرة
ولم اجد به خبرا مسندا قال طاب ثراه وفي القدمين تردد اشبهه الجواز اقول الستر شرط في الصلوة سواء كان
هناك ناظر او لا لكن احاطة الفسطاط والخيمة والحائط الضعيف به لان ذلك لا يسمى لباسا نعم لا شرط الستر من تحت قاله الشهيد والعلامة
في التذكرة لو كان على سطح يرى عورته من اسفل لم تصح صلاته لعدم الستر وقال الثاني تصح لان الستر انما يلزم من الجهة التي يعتاد
النظر اليه منها والنظر من الاسفل لا يعتاد والمقدمتان ممنوعتان والكلام فيما يجب ستره على المصلي يقع في فصلين الاول الرجل وفي عورته
ثلثة اقوال آ القبل والدبر وهو قول الاكثر ب من السرة الى الركبة وهو مذهب القاضي والتقي قال التقي ولا يتم ذلك الا بساتر من السرة
الى نصف الساق ليصح سترها في حال الركوع والسجود ج القبل والدبر مع البيضتين وهو مروي عن الصادق ع عورة المؤمن قبله
ودبره والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة وهو المعتمد قال العلامة في التحرير وهل
البيضان من العورة ثم حكى لفظ الرواية ولم يختر شيئا وفي عبارة منكبه العورة السوأتان كمقالة المص الثاني المرأة وفيها ثلثة
اقوال آ المبدو دون الراس الا ان يكون هناك ناظر ليس بمحرم وهو قول ابي علي واحتج برواية عبد الله بن بكير عن الصادق ع
قال لا باس بالمرأة المسلمة ان تصلي مكشوفة الراس وباصالة الصحة وبراءة الذمة من وجوب الزائد عما وقع عليه الاجماع مندفع بضعف السند
والمعارضة بتيقن شغل الذمة والاحتياط ب انه يجب ستر جميع الراس دون الوجه والكفين والقدمين وهو قول الشيخ في المبسوط والخلاف
وابن ادريس والمص والعلامة ج انه جميع البدن ما عدا الوجه فقط وهو قول الشيخ في الاقتصاد احتج العلامة بان الكفين ليسا من العورة
اذ الغالب كشفهما دائما لا باس للحاجة اليه للاخذ والعطاء وقضاء المهام وكذا القدمان بل كشفهما اغلب في العادة ولو كانا من العورة
لنقل لعموم البلوى فيه فيتوفر الدواعي على نقله فعدم اشتهاره يدل على انه لم ينقل فيكون مندرجا تحت عموم الاباحة وصحيحه

محمد بن مسلم عن الباقر عم قال والمراة تصلى فى الدرع والمقنعة والدرع هو القميص والمقنعة ما ادار القميص لاشتراط الدين
غالبا فروع آ لو انكشف عورته فى الصلوة فان لم يعلم حتى فرغ صحت صلوته سواء طالت المدة او قصرت قليلا كان او كثيرا لسقوط
التكليف مع عدم العلم ولما رواه على بن جعفر عن اخيه عم قال سالته عن الرجل يصلى وفرجه خارج لا يعلم به هل عليه اعادة او ما حاله قال
لا اعادة عليه وقد تمت صلاته وان علم فى الاثناء قال فى المبسوط ولا تبطل واختاره المص والشهيد بل تجب عليه المبادرة الى الستر وقال
العلامة تبطل لان الستر شرط وقد فات وعلى القول بالبطلان يحكم به من حين الرؤية فتصح صلوة الماموم اذا نوى الانفراد ج
ب لو صلى عاريا ناسيا فالاقوى الاجزاء والاعادة مع بقاء الوقت وجه ج لو كان فى ثوبه خرق فجمعه وامسكه بيده صحت صلاته ولو
وضع يده على موضع الخرق وستره بيده احتمل ضعيفا الصحة لحصول الستر وقويا البطلان لان اطلاق الستر ينصرف الى ما يغاير العورة
من غير البدن د لو ظن العادى وجود الساتر فى الوقت وجب التاخير وان لم يتوقع وجوده لم يجب التاخير عند الشيخ تحصيلا لفضيلة
اول الوقت وهذا من خصوص المسقط واختاره العلامة وجب مطلقا لجواز الحصول عند المرتضى وسلار بناء على اصلهما فى اصحاب الاعذار
ه قال المص فى الشرائع يجوز الاستتار بكل ما يستر العورة كالحشيش وورق الشجر وهذه العبارة يعطى جواز الاستتار بالورق مع الاختيار
وفى الشرائع ولو لم يجد ثوبا سترهما بما وجده ولو بورق الشجر وكذا العلامة فى كتبه جعل مرتبة الورق عند فقدان الثوب وكذا الشيخ
فى المبسوط وابن ادريس والتحقيق ان الغرض من ورق الشجر والحشيش ما يستر به العورة ويمكن من الركوع والسجود فيه مع امنه من
تمزقه جاز اختيارا والثوب افضل لزيادة الاستظهار به وان لم يامن تمزقه وتناثره لم يجز اختيارا و ولو لم يجد ساترا ووجد طينا وجب
عليه ان يطين عورته قال الصادق عم النورة سترة وتجب فى البرة بالطين سواء اللون والحجم مع المكنة فان تعذر الكل فسنر اللون قاله الشهيد
وهو احوط ويحتمل الاكتفاء بستر اللون دون الحجم اما الثوب فلا يشترط فيه ستر الحجم بل لون البشرة فلا يحكيها لان الحجم يحكى من تحته الضيق
ز لو وجد وحلا او ماء كدرا يستر عورته لو نزل او امن الضرر وجب نزوله ولو وجد حفيرة دخلها وصلى قائما مع امن المطلع وهل يركع ويسجد
قال العلامة نعم لرواية ايوب بن نوح عن الصادق عم العارى الذى ليس له ثوب اذا وجد حفيرة دخلها فسجد فيها وركع وذهب بعضهم الى الايماء
ح لو وجد الجميع قدم الحشيش وورق الشجر ثم الحفيرة ثم الماء ثم الطين ويومى فى الاخيرين ط ولو لم يجد سوى الحرير صلى عاريا للعقلان الساتر
والنهى عن هذه السترة ولو اضطر الى الاستتار بالحرير او غيره لكن المساكل قدم الحرير وتقدم البحث عليها قال طاب ثراه وفى جواز
صلوة المراة الى جانب المصلى قولان اقول للاصحاب هنا قولان آ التحريم فى التقدم والمحاذاة وهو مذهب الشيخين والتقى وابن
حمزة والصدوق فى المقنع للاحتياط ولرواية عمار عن ابى عبد الله عم انه سئل عن الرجل ان يصلى وبين يديه امراة تصلى قال لا يصلى حتى يجعل
بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت عن يمينه او عن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلى خلفه فلا باس والسند
ضعيف ب الكراهية فيهما وهو مذهب المرتضى فى المصباح واختاره العلامة للاصل ولرواية جميل عن ابى عبد الله عم فى الرجل يصلى والمراة
حذاه قال لا باس فرع لو شرع احدهما فى الصلوة قبل صاحبه ثم احرم الاخر قال الشهيد الاقرب بطلانهما ولعله استند الى عموم
النص بتعدد الاقران قال وفى رواية لو صليت حال الامام الساتق عليها اعادت وحدها فقال يويد هذه الرواية اختصاصها
بالنهى لوجود المنافى منها ولان التكليف المبطل هو المستند الى فعل المكلف وليس هذا مستندا اليه ولم يجعله فى الشرع لانا لا نعلم
مكلفا يتسلط على ابطال عبادة غيره وان ابطال يبطل عبادة بوجود او حوط شركة غيره قال الشيخ و لو صلت الى جانب الامام

بطلت صلوته وصلوة المامومين فى الصف الاول دون باقى الصفوف ولعله نظر الى حصول الحيلولة بالصف الاول وفيه نظر لان بطلان
صلوة الامام تستلزم بطلان صلوة الماموم اللهم الا ان يحدثوا نية الانفراد ج قال الشهيد ان علموا بطلت صلوة الجميع وان جهلوا بطلت
صلاتها وصلوة الامام وينبغى تقييد الاولى بانها على الابتمام واما بعد العلم اما لو نووا الانفراد عند العلم فلا بشرط الصحة قال طاب ثراه
وقيل يكره الى باب مفتوح او انسان مواجه اقول هذا قول التقى قال المص وهو احد الاعيان فلا باس باتباع فتواه ويحتمل العدم لاصالة
برائة الذمة من اسناعها لها بواجب او ندب وايضا الكراهة حكم شرعى فيقف على الدلالة الشرعية وليس فى الكتاب والسنة ما يدل على
ذلك والاكثر على الاول قال طاب ثراه وفى الكتان والقطن روايتان اشهرهما المنع الامع الضرورة اقول الجواز مذهب المرتضى
فى المسائل الموصلية والمصرية الثالثة مستندا الى رواية ياسر الخادم قال مر بى ابو الحسن عم وانا اصلى على الطبرى وقد القيت عليه شيئا
اسجد عليه فقال لى ما لك لا تسجد عليه اليس هو من نبات الارض واجيب بعدم تسليم السند وحمله على التقية فان قيل رواية داود الصرفى
قال سالت ابا الحسن الثالث عم هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقية فقال جائز يمنع ما ذكرتم من التاويل قلنا بعد تسليم المنع
صحة السند جاز استفادة هذه الفتيا ايضا الى التقية وقال الشيخ اذا لم يكن تقية وكان هناك عذر من حر او برد جاز والتحريم مذهب المرتضى
فى غير المسائل المتقدمة ومذهب الاصحاب وبه تظافرت الروايات قال طاب ثراه وقيل لا يجوز فى صلوة الجماعة اقول البحث هنا
يقع فى فصلين الاول الاذان وفيه ثلثة اقوال آ الوجوب فى الصبح والمغرب سفرا وحضرا على الرجال وفى الجماعة على الجميع وهو مذهب
السيد فى الجمل واوجب الحسن اعادة الصبح والمغرب اذا خلتا عن الاذان ب الوجوب فى الجماعة خاصة وهو مذهب الشيخين والقاضى وابن
حمزة والتقى ج الاستحباب مطلقا وهو مذهب الشيخ فى الخلاف واختاره ابن ادريس والمص والعلامة الثانى الاقامة وفيها ثلثة اقوال
آ وجوبها على الرجال فى كل فريضة وهو اختيار المرتضى فى الجمل وابى على ب وجوبها فى الجماعة خاصة وهو مذهب الشيخين والقاضى وابن حمزة
ج الاستحباب مطلقا وهو اختيار الشيخ فى الخلاف واختاره ابن ادريس والمص والعلامة تنبيه المراد بالوجوب فى الجماعة الشرطية فى
فضيلة الجماعة لا فى صحة الصلوة قال الشيخ فى المبسوط صلى جماعة بغير اذان ولا اقامة لم تحصل فضيلة الجماعة والصلوة ماضية وجعلهما
ابو الصلاح شرطا ولم يفسره قال طاب ثراه ولو صلى فى المسجد جماعة ثم جاء اخرون لم يؤذنوا ما دامت الصفوف باقية ولو انفضت
اذن الاخرون واقاموا اقول اشار الى مواضع السقوط وهى قسمان فمنها ما يسقط فيه الاذان والاقامة ومنها ما يسقط فيه الاذان
خاصة فالاول هذه الصورة اعنى الجماعة والثانية اذا لم يتفرق الاولى وانما لم يؤذن الثانية لانهم مدعوون بالاذان الاول
وقد اجابوا بالحضور فصاروا كالحاضرين فى الجماعة الاولى بعد الاذان فاذا اجمعوا كذلك جمعوا بغير اذان ولا اقامة وصلوا فى ناحية
المسجد ولا يتقدمهم امام ومع تفرق الاولى يعيدون الاذان ويصيرون كالمستانفة فهنا احكام ثلثة آ ان يكون الصلوة واحدة فلو كان خصوص
الجماعة الثانية لصلوة غير الاولى اذنوا واقاموا وان كانت الاولى لم يتفرق بل وان كانوا فى الصلوة ب ان يصلوا فى ناحية المسجد لا
فى محرابه ج لا يتقدمهم امام ليكون الصلوة الواحدة روى حريز عن محمد بن مسلم قال سالته عن رجل نسى الاذان حتى اقام الصلوة
قال لا يضره ولا يقام الصلوة فى المسجد الواحد مرتين فان كان فى غير مسجد وانى قوما قد صلوا فارادوا ان يجمعوا الصلوة صلوا وعن
زيد بن على عن ابائه عن على عم قال دخل رجلان المسجد وقد صلى الناس فقال لهما على عم ان شئتما فليؤم احدكما صاحبه ولا يؤذن ولا
يقيم والمراد بالتفرق تفرق الجميع فلو بقى بعض فى التعقيب لم يؤذن الثانية لبقاء حكم الجماعة بقيامه واحد من المصلين فيما لو انفضوا فى اثناء

الجمعة وبني واحد بشرط ان يكون الباقي مشتغلا بالصلوة وشبهها كالتعقيب فلو تبقت الجماعة بكمالها في المسجد مشتغلين بالخياطة مثلا او بغيرها
مما ليس بدعاء ولا تسبيح فقد تفرقوا ويؤيد ذلك ما رواه الشيخ في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن ابي علي قال كنا عند ابي عبد الله ع فاتاه
رجل فقال جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر وانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فمنعناه ودفعناه عن ذلك
فقال ابو عبد الله ع احسنت ادفعه عن ذلك وامنعه اشد المنع فقلت فان دخلوا فارادوا ان يصلوا فيه جماعة قال يقومون في ناحية المسجد ولا
يبدو لهم امام وهل يختص الحكم بالمسجد ظاهره وشمل كل موضع يجمع فيه الصلوة الاظهر الاول ويؤيده رواية محمد بن مسلم المتقدمة والمص في النافع
فرضها في المسجد وفي الشرايع مطلقا وكذا العلامة في التحرير فرضها في المسجد وفي القواعد مطلقا ويجوز حمل المطلق على المقيد فرع
لو صلت الجماعة الثانية في المسجد من غير اذان فخرجت ثالثة فان كان قبل تفرق الاولى لم يؤذنوا وان كان بعدها اذنوا واقاموا وان كان
قبل فراق الثانية لان الضابط اجتماع جماعة على جماعة اذ لو اذنوا الثانية لم تؤذن تنبيه المنع من الجماعة والاذان في هذه الصورة هل هو
على التحريم او الكراهة قال في التهذيب لا يجوز ان يصلي جماعة اخرى تلك الصلوة باذان واقامة وفي الخلاف واذا صلى في مسجد جماعة وجاء قوم
اخرون ينبغي ان يصلوا فرادى وصرح في النهاية والمبسوط بالكراهية وهو اختيار المص والعلامة وهو مذهب ابي علي وابن ادريس احتج الشيخ
على المنع برواية ابي علي الحياي قال كنا الحديث وقد تقدم احتج الباقون بالاصل وبانها جماعة فيكون مندوبة والنهي الذي ذكره محمول على
الاذان لا الجماعة ويدل عليه حديث زيد عن علي ع قال دخل رجلان المسجد الحديث وقد تقدم ايضا والثاني وهو ما يسقط فيه الاذان
خاصة مواضع آ سقوط عن القاضي المؤذن في اول ورده ويقيم للبواقي من غير اذان ولو اقتصر على الاقامة في الجميع اجزاه ولو جمع بين
الاذان والاقامة لكل صلوة كان افضل فالسقوط رخصة ولو قلنا بوجوبه في الصبح والمغرب لم يجب هنا فيهما اذا لم يكونا اول الورد ويحتمل
عدم الوجوب مطلقا ويكون مختصا بالاداء دون القضاء وروى زرارة في الصحيح عن الباقر ع انه قال المجزي من الاذان ان يفتتح الليل
باذان واقامة والنهار باذان واقامة ويجزيك في ساير الصلوات اقامة بغير اذان ب الجامع بين صلوتين في وقت يؤذن لصاحبة
الوقت ثم يقيم للاخرى فان كان الجمع في وقت الاولى كان الاذان لها ثم يقيم للثانية وان كان في وقت الثانية كان الاذان لها
ويقيم بعده للاولى ثم يقيم بعد فراغه للثانية ولا يؤذن لها لما تقدم اذانها ج سقوط في عشاء مزدلفة لان الصادق ع روى ان النبي
جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين د عصر عرفة مع الجمع في وقت واحد سواء كانت الاولى وهو الافضل او الثانية لما
لو كان هناك عذر ه عصر الجمعة للجمع بين صلاتيها وسقوط ما بينهما من النوافل و سقوط عن النساء دون الاقامة لانها استفتاح الصلوة
يستوي فيها الرجال والنساء ولو اذنت كان افضل ويجزيها التكبير والشهادتان رخصة والاذان بتمامه افضل قال طاب ثراه
وفصولهما على اشهر الروايات خمسة وثلثون اقول هذا هو المشهور عند الاصحاب والموجود في كتب الفتاوى لا يختلفون فيه الا ما حكي
عن ابي علي من تثنية تهليل الاقامة اذا لم يثن باذان وانما الخلاف في الروايات وهي على انحاء آ انهما اثنان واربعون بجعل الاذان
كاملة وفصول الاقامة للاذان وهو رواية الحضرمي وكليب الاسدي عن ابي عبد الله ع حين حكى لهما الاذان ب انهما اربع وثلثون بجعل فصول
كل منهما مثنى مثنى وهو في رواية صفوان بن مهران عنه ع ج سبع وعشرون بجعل الاقامة مرة مرة الا التكبير فيها فانه مثنى مثنى وهو رواية
عبد الله بن سنان عنه ع د خمس وعشرون بجعل الاذان مثنى مثنى والاقامة واحدة واحدة وهو في رواية نعيم بن وهب عنه ع قال طاب ثراه
والترتيب شرط اقول معنى شرطية الترتيب في الاذان والاقامة الاعتداد بهما لان الشرط هو ما يتوقف عليه صحة الماهية وفقدان

الشرط يوجب انتفاء المشروط فنقول للشرطية فكان وجود الماهية مع الاخلال بشرطها كلا وجودها فتظهر فايدة في مسائل آ الاعتداد
به في فضيلة الصلوة ب اعتباره في الجماعة وجوبا او استحبابا ج استحباب حكاية السامع اذا كان مرتبا وعدمه مع عدمه لانه ليس باذان
وانما استحب حكاية الاذان د لو نذر الاذان لم يبر بغير المرتب ويجب الكفارة مع خلف المخالفة ه لو نذر الصلوة بينهما لم يبر بايقاعها
مع عدم الترتيب في اذانها و عدم سقوط التكليف بايقاع غير المرتب لو قلنا بوجوبه عن اهل المصر على القول به ز لا يدخل غير المرتب في
المؤذنين لو نذر او وقف او اوصى للمؤذنين ح عدم استحقاق الجعل ممن قال من اذن في داري فله درهم واعلم ان المص عبر عن الترتيب
بالشرطية والشيخ بالوجوب فقال انه واجب فيهما فهم واحد وهو الترتيب والظاهر مراده الشرطية ايضا كما قال فيهما واجبان في صلوة
الجماعة وصرح في المبسوط فقال لو صلى جماعة بغير اذان ولا اقامة لم يحصل فضيلة الجماعة والصلوة ماضية والتحقيق ان غير المرتب اذا
اعتقد مشروعيته كذلك واذن اذان صحيح فعل حراما لانه يعتبر بالحكم الشرعي قال طاب ثراه وقول الصلوة خير من النوم اقول
المشهور تحريم التثويب وهو قول الصلوة خير من النوم ومحله اذان الصبح وعشاء الاخرة وذهب بعضهم الى الكراهية والاول مذهب ابن
حمزة وابن ادريس وظاهر النهاية وهو اختيار العلامة والثاني مذهب الشيخ في المبسوط والمرتضى في الانتصار واختاره المص [illegible]
فلنذكر الاولى في افعال الصلوة قال طاب ثراه الاول النية وهي ركن وان كانت بالشرط اشبه فانها تقع مقارنة اقول البحث هنا
مسبوق بمعرفة الشرط والجزء فنقول الصلوة ماهية مركبة من قيام وقعود وركوع وسجود ونحوها ما يتوقف عليه تمامها وشرطها
ما يتوقف عليه صحتها اذا عرفت هذا فهل النية شرط في صحة الصلوة او جزء منها يحتمل الاول لقوله ع تحريمها التكبير وتحليلها التسليم
فجعل اول الصلوة ومبدأها التحريم واخرها التسليم والنية سابقة على التكبير او مقارنة له فلا يكون جزءا وايضا فانها من افعال القلوب
فمع فقدها يحكم بتمام الصلوة لا بصحتها فكانت شرطا ولانها يتعلق بالصلوة فيكون خارجة اذ لو كانت من الصلوة لتعلقت بنفسها هذا
دور ويحتمل كونها جزءا لانها مشروطة بالقيام والمقارنة فليست عدد باقي الشروط كالستر والطهارة ولانها تعد في الواجبات فلو لم
تكن جزءا لما عدت كما لا تعد الطهارة والاستقبال ويظهر فايدة الخلاف فيمن نذر ان لا يخل بشرط او جزء وبالجملة حكم ما يتوقف المجتهد
قال طاب ثراه وفي حده ذلك قوة لان صحتها مراعاة التمكن اقول انما اجزاء المص القيام عن النية والتحريمة لانه لا يتصور جزء الآلة
وعليه الشيء سابقة عليه وبعض الفقهاء يقيده عليهما لانه في حق المختار متقدم عليهما ولا يجوز ان يقع واحد منهما قبله فهو شرط
في صحتهما والشرط متقدم على المشروط وما اختاره المص هو المشهور ومستنده رواية جميل قال سالت ابا عبد الله ع ما حد
المريض الذي يصلي قاعدا قال ان الرجل ليوعك ويحرج ولكنه اعلم بنفسه اذا قوي فليقم وفي رواية عن الباقر ع قال بل الانسان على نفسه
بصيرة ذاك اليه هو اعلم بنفسه وقال في المبسوط وقد روى اصحابنا اذا لم يقدر على القراءة في جميع الصلوة قائما وروى سليمن
بن حفص المروزي قال قال الفقيه المريض انما يصلي قاعدا اذا صار الى الحال التي لا يقدر فيها على المشي مقدار صلوته الى ان قال قوله وهو
ركن اعلم ان الفقهاء استقروا افعال الصلوة فوجدوا منها افعالا لا تبطل الصلوة بتركها عمدا وسهوا وبزيادتها كذلك فسموها
بالركن وركن الشيء هو جانبه الاقوى ومنه ركن البيت والحايط لانه يحيط بزاويته ويشتمل على حايطين وقال نعم حاكيا عن لوط ع لو ان لي
بكم قوة او اوي الى ركن شديد قال الطبرسي الركن معتمد البناء بعد الاساس وما لا يكون كذلك يسمونه بالفعل والمشهور ان الاركان
خمسة النية والتحريمة والقيام والركوع والسجدتان معا وعليه المحققون وها للاصحاب ثلثة اقوال آ قسم الحسن بن ابي عقيل افعال الصلوة

الى فرض هو ما اذا دخل به عمدا بطلت لا سهوا والفضيلة وهو ما لا يبطل بتركه مطلقا وجعل الاول هو الذي سميناه ركنا الصلوة بعد
دخول الوقت واستقبال القبلة وتكبيرة الاحرام والركوع والسجود لعله نظر الى كون الاستقبال شرطا فكان الركن عنده حجة فاهمل القيام
والنية وهو ضعيف لاشتماله على خروج النية والقيام عن الركنية ولان الاستقبال شرط اختياري وقد تصح صلوة من ترك الاستقبال وصلى
الى غير القبلة وبيان بها ظانا تمام وتدارج الوقت وبتقدير على قول السيد ب قال ابن حمزة الاركان ستة واضاف الى التشهد استقبال القبلة
قال العلامه ولا باس ببطلان الصلوة بترك الصلوة الاستقبال ناسيا والجواب ان البحث على افعال الصلوة وتقسيمها الى الركن
وغيره وانما يطلق على ما يقارنها ويكون داخلا فيها من التكبير الى التسليم لا على مطلق الواجبات وان كانت شروطا والا لزم ان يعد الطهارة
ركنا فانها اقوى في الشرطية من الاستقبال والوقت فان احدا لم يقل بصحة صلوة غير المتطهر وان كان ناسيا وقالوا بصحة صلوة من دخل
عليه الوقت في الصلوة ومن صلى الى غير القبلة بالجهل والنسيان فكان يلزمهم ان يعدوا الطهارة والستر وما نابت ذلك من الاركان ج قال
في المبسوط في صحابنا من جعل القراءة ركنا ولعل من يكرهه نظرا الى قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وبما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن
الباقر ع قال سالته عن الذي لا يقرا فاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا ان يقرا بها في جهر او اخفات والجواب ان السؤال
كما يتبين الناسي فيحمل العامد وليس حمله على الناسي اولى من العكس ويؤيده ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما عليهما السلم قال ان الله
فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت صلوته لا شيء وعن منصور بن
حازم قال قلت لابي عبد الله اني صليت المكتوبة فنسيت ان اقرا في صلاتي كلها فقال اليس قد اتممت الركوع والسجود قلت بلى فقال تمت
صلوتك تنبيه اجمع القائلون بركنية القيام على عدم البطلان بزيادة فيمن رجع لتدارك تشهد او سجود او هما متنافيان وقيل
المراد بالركن منه ما كان في ركعة كقيام الركوع والتحريم فكذا اطلقوا الا ان الصحيح في سبق المأموم الى الركوع او السجود فانه يرجع ولا تبطل
زيادة الركن هنا وهو خروج عن القاعدة والجواب ان صلوة المأموم لما كانت مرتبطة بصلوة الامام كان ركنها المعتبر هو الركن
المقيد بمتابعة الامام واما قصد الانفراد اما بنية الانفراد او مع التعمد فانه بتعمده قطع العلاقة بين صلوته وصلوة الامام وصح يجب
عليه مع السبق ان يستمر على حاله حتى يلحقه الامام ان كان ركوعه بعد فراغ الامام من واجب القراءة لا يبطل لان الامام نايب عنه في القراءة
فيكون قد ركع قبل تمام قراءته عامدا وذلك مبطل واما في الرفع من الركوع فيعتبر في صحة صلوته فراغه من تمام ذكره الواجب عليه وكذا
في السجود وان لم يفرغ الامام من ذكره المعتبر وان رفع قبل ذلك بطلت صلوته وان فرغ الامام من ذكره الواجب لعدم التحمل فيه
قال طاب ثراه ويتورك متشهدا اقول اذا صلى الانسان قاعدا اما في الفرض لعذر او في النفل مطلقا فكيف شاء والافضل
مراعاة ما نقل عن حالات القيام والركوع والتشهد فيتربع في حال صلوته وقراءته ويثني رجليه في حال ركوعه ويتورك في حال
تشهده والفرق بين التورك وثني الرجلين كون التورك ان يجلس على وركه الايسر وثني الرجلين ان يكون كالمقعي ولا بد ان يرفع دبره
في عقبيه ويجافي فخذيه عن طرفه ركبتيه ويجافي قدميه ما حاذى وجهه ما قدام ركبتيه وموضع سجوده افضل وهذا التفصيل هو قول الشيخ
في المبسوط ومستنده رواية حمران بن اعين عن احدهما قال كان ابي ع اذا صلى جالسا تربع واذا ركع ثنى رجليه ومثلها رواية محمد
بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل يكسل او يضعف فيصلي التطوع جالسا قال يضعف ركعتين بركعة ويتربع في حال قراءته ويثني
رجليه في حال ركوعه وقال المصنف في المعتبر وقيل لا يثني رجليه الا حال السجود لان هيئة الجالس لا تختلف في حال القيام والركوع واما

التورك

التورك كحال التشهد فان الروايات خالية من ذكره ولكن الشيخ ذكره في المبسوط وتبعه المتاخرون فلهذا قال قيل لعدم ظفره بنص من
الروايات قال طاب ثراه وفي وجوب سورة مع الحمد للمختار مع سعة الوقت وامكان التعلم قولان اظهرهما الوجوب اقول
هذا اختيار الشيخ في اكثر كتبه وبه قال السيد والتقي والحسن وابن ادريس واختاره المص والعلامه وقال في النهاية يجزي الحمد وحدها
وهو مذهب ابي علي وابي يعلى احتج الاولون بوجوه آ قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه والامر للوجوب وما للعموم ولا وجوب في غير الصلوة
فيجب فيها قراءة كلما تيسر من القرآن خرج ما زاد عن الحمد والسورة بالاجماع فيبقى الباقي على اصله عملا بالمقتضي السالم عن معارضة الاجماع
ب ما رواه منصور بن حازم قال قال ابو عبد الله ع لا يقرا في المكتوبة اقل من سورة ولا اكثر ج الاحتياط احتج الاخرون بالاصل
وبرواية علي بن رئاب عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول فاتحة الكتاب يجوز وحدها في الفريضة ومثلها رواية الحلبي وهما من الصحاح
وحملا على الضرورة قال طاب ثراه وفي ظهري الجمعة بها وبالمنافقين وكذا الوصلي الظهر جمعة على الاظهر اقول الاظهر بين الاصحاب
استحباب السورتين في الجمعة وظهرها وذهب ابو الصلاح والمرتضى في المصباح الى الوجوب فيهما وهو ظاهر الصدوق احتج الاولون
بصحيح علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن ع عن الرجل يقرا في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا فقال لا باس بذلك وباصالة البراءة
احتج الصدوق بحسنة محمد بن مسلم عن الباقر ع قال ان الله اكرم بالجمعة المؤمنين فسنها رسول الله ص بشارة لهم والمنافقين توبيخا
للمنافقين فلا ينبغي تركهما فمن تركهما متعمدا فلا صلوة له وبالاحتياط والجواب تقديم الصحيح على الحسن مع التعارض وجاز اعتماد
الكمال كما اضمر ثم الصحيح ويعارض الاحتياط بالبراءة الاصلية قال طاب ثراه ويحرم قول امين اخر الحمد وقيل يكره اقول
امين لفظ وضع للتامين على الدعاء معناه اللهم استجب وفيه لغتان القصر والمد قال الشاعر تباعد مني فطحل وابن امه
فزاد الله ما بيننا بعدا فاتى بقصرا وقال الاخر يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال امينا فاتى مدا وهل تبطل
اذا وقعت في الصلوة قال ابو الصلاح لا بل يكره والباقون على الابطال وهو الاصح لوجوه آ قوله ع انما هي التكبير والتسبيح وقراءة
القرآن وانما للحصر وليس التامين احدها ب ان معناها اللهم استجب ولو نطق بها بطلت صلوته فكذا ما قام مقامها ج ان النبي ع لم يفعلها
والا لوجب لقوله ع صلوا كما رايتموني اصلي ولم ينقل به احد د ان جماعة من الصحابة نقلوا صلاته ع منهم ابو حميد الساعدي قال
انا اعلمكم بصلوة رسول الله ص قالوا اعرض علينا قال كان رسول الله ص اذا قام الى الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه ثم
وصف الحال فقال ثم يركع والزيادة على فعله ع غير مشروع ه ان التامين يستدعي سبق دعاء ولا يتحقق الا مع قصده ومع عدمه يخرج عن حقيقته
فيكون لغوا و ان التامين لا يجوز الا مع قصد الدعاء وليس قصد الدعاء شرطا بالاجماع اما عندنا فللمنع من قولها مطلقا واما
الخصم فلاطباقهم على الاستحباب مطلقا ز ما رواه عبد الكريم عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سالته اقول اذا فرغت من فاتحة
الكتاب امين قال لا ولعل يتمسك المرخص بما رواه جميل عن ابي عبد الله ع قال سالته عن قول الناس جماعة حين يقرا فاتحة الكتاب امين
قال ما احسنها واخفض الصوت بها واطبق الجمهور على الاستحباب قال الشافعي وابو حنيفة واحمد هو سنة للامام و
المأموم وقال مالك ليس سنة للامام واحتجوا برواية ابو هريرة عن النبي ع اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا
امين وبرواية وايل بن حجر قال كان رسول الله ص اذا قال ولا الضالين قال امين ورفع بها صوته والجواب عن الاولى
بالمنع من صحة السند فان ابا هريرة اتفق مع عمر واقيم شهد عليه فيها بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة

لا في زيادة الذمة بما بعد ولاية البحرين ومن هذا حاله لا يمكن اليه في النقل ولان ذلك لو كان نعرف عام الخيص نقلا لانه من الامور الشهيرة
التي يعم بها البلوى فانفراد الواحد بها قادح في روايته وعن الثانية بالطعن من وجهين آ تضمنها كونه ع كان يرفع بها صوته ولو كان ذلك
حقاً لنقل واشتهر ب ان مالكاً لكنا استحبابها للامام وابو حنيفة والثوري انكر الجهر بها ولو كانت الرواية حقاً لما خفي ذلك عليهم لاشتمال
اقوالهم على خلاف مضمونها والجواب عما تمسك به الحلبي حملها على التقية الا ترى عدول الصادق ع عن الجواب حين سأله معوية بن وهب اقول
امين اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال هم اليهود والنصارى ولم يجب فيه بشي لعدم تمكنه من التصريح بالجواب وعليه يحمل
قوله ما احسنها واخفض صوتك بها لوهما عن السؤال واعراضه عن الجواب فان قيل جاز ان يقصد بالفاتحة الدعاء لتضمنها ذلك لكن فيصلح
للتامين لوقوعها موقعها فالجواب ان القصد ليس بواجب اذ لم يقل به احد والقائل بها قائل بالاستحباب مطلقاً ولم يقيده بالقصد كما
فاذا قصد بالقراءة الدعاء فقط كان داعياً قارياً وان قصد القراءة خرج عن كونه تامينا وان قصدهما معاً كان مستعملا للمشترك في كل
معنييه وقد بين بطلانه في موضعه قال طاب ثراه وهل تعاد البسملة بينهما قيل لا وهو اشبه اقول سورة الضحى والم نشرح
واحدة وكذا الفيل ولايلاف فاذا اراد قراءتهما في الفريضة لم يجز افراد احديهما عن صاحبتها بل يقرأهما معاً وهل يجب اعادة البسملة
بينهما لم لا قال اصحابنا فيه قولان اصحهما الاعادة قال الشيخ في التبيان واختاره المص وآخر الاعادة قال ابن ادريس واختاره العلامة
واحتج الشيخ بانهما سورة واحدة فلا يكون بينهما بسملتان اما الاولى وقد نقل الاصحاب على ذلك ابن بابويه والضحى والم نشرح
سورة واحدة فلا ينفرد احديهما عن الاخرى وكذا قال المفيد وعلم الهدى وتحريم القران او الكراهية وقد فعله المعصوم وكلاهما
لا يقع منه روى زيد الشحام قال صلى بنا ابو عبد الله ع الفجر فقرأ الضحى والم نشرح في ركعة واحدة وذلك يدل على الوحدة واما الثاني
فلانها ليست اثنين من سورة والجواب عن الاول المنع من كونهما واحدة وروى الربطي في جامعه عن المفضل قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح والفيل ولايلاف وجاز استثناؤهما من الحظر والكراهية وعن الثانية
لا امتناع ان يكون في السورة الواحدة بسملتان كما في النمل واحتج ابن ادريس بانها مثبتة بينهما في المصحف قال طاب ثراه ويجزي بدل
الحمد تسبيحات اربع وقيل عشر وقيل اثنا عشر وهو احوط اقول اجمع الاصحاب على التخيير بين القراءة والتسبيح في الثالثة والاخيرتين
واختلفوا في هذه مواضع الاول في كميته على جهة اقوال آ الحمد ثلث تحميد وتسبيح وتكبير تقدم ما شاء وهو قول ابي علي ومستنده
رواية الحلبي عن الصادق ع قال اذا قمت في الاخيرتين لا تقرأ فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر واعلم ان قوله لا تقرأ فيهما
ليس نهيا بل بمعنى جواز كانه قال اذا قمت غير قاري فقل ب انه اربع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قاله المفيد وهو اختيار
العلامة في كتبه ومستنده صحيح زرارة قال قلت لابي جعفر ع ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين قال تقول سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر وتكبر وتركع ج انه تسع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلثا ذكره حريز السجستاني في كتابه وهو
مذهب الفقيه ورواه ابن بابويه في كتابه واختاره المرتضى د انه عشر باضافة التكبيرة الثالثة قاله المرتضى واختاره الشيخ في الجمل والمبسوط
وسلار وابن ادريس ه انه اثنا عشر بتكرير الاربع ثلثا قاله الشيخ في النهاية والاقتصاد والحسن بن ابي عقيل وعبارته في النية
في الاواخر التسبيح وهو ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر سبعا او خمسا وادناه ثلث في كل ركعة ثمه
وهذا روايتان آخريان لم تنقل الفتوى بهما من الاصحاب قائل آ صحيح عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن الركعتين الاخيرتين

من المطهر قال التسبيح وحمد الله ويستغفر لذنبك ب رواية حنظلة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما
قال ان شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله الموضع الثاني اي الامرين افضل القراءة او التسبيح فيه خمسة مذاهب آ
فضيلة التسبيح مطلقاً اي سواء كان اماماً او منفرداً وهو مذهب الحسن وابن ادريس وظاهر ابني بابويه ب التخيير وهو ظاهر الشيخ في النهاية
والجمل والمبسوط من غير تفصيل ج استحباب التسبيح للامام المتيقن عدم سبق للماموم بركعتين اما من يجوز ذلك ولم يأمن دخول الماموم معه
الاخيرتين فالاولى ان يكون ابتداء صلاة المسبوق بقراءة وهو مذهب ابي علي د استحباب القراءة للامام والتخيير للمنفرد وهو اختيار الشيخ في
الاستبصار ه القراءة مطلقاً وهو رواية محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن ع ايما افضل القراءة في الركعتين الاخيرتين او التسبيح فقال القراءة
افضل احتج الاولون برواية محمد بن حمران عن الصادق ع قال انما صار التسبيح افضل من القراءة في الاخيرتين لان النبي ص لما كان في الاخيرتين
ذكر ما رأى من عظمة الله فدهش وقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ويستدل بهذا الحديث ايضاً على كون التسبيح ثلثا واحتج المخيرون
بما رواه حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما فقال ان شئت فاقرأ الفاتحة وان شئت فاذكر الله
فهو سواء كان قال قلت فاي ذلك افضل فقال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت قرأت احتج المفصلون بما رواه منصور بن حازم عن ابي
عبد الله ع قال اذا كنت اماماً فاقرأ في الركعتين الاخيرتين فاتحة الكتاب وان كنت وحدك فيسعك فعلت او لم تفعل ولم اعلم بالمذهب الخامس
قائلا لكنه الذي يعتمد عليه في العمل الموضع الثالث هل يتعين التخيير بنسيان الحمد في الاوليين فيه ثلثة مذاهب آ بقاء ما كان من التخيير مع افضلية
التسبيح وهو مذهب الحسن ب بقاء التخيير مع افضلية القراءة لئلا تخلو الصلوة عن القراءة وهو مذهب الشيخ في المبسوط ج زوال التخيير
وتعيين القراءة لئلا تخلو الصلوة عن الفاتحة وهو في صحيح محمد بن مسلم عن الباقر ع قال سألته عن الذي لا يقرأ فاتحة الكتاب في صلوته قال
لا صلوة له الا ان يقرأها في جهر او اخفات ومثلها رواية حسين بن حماد عن ابي عبد الله ع قال قلت له اسهو عن القراءة في الركعة الاولى قال اقرأ
في الثانية قلت اسهو في الثانية قال اقرأ في الثالثة قلت اسهو في صلاتي كلها قال اذا حفظت الركوع والسجود تمت صلاتك ولا اعلم بها قائلا
واجيب عن الاولى بحملها على ترك القراءة عمداً ليس القراءة ذكراً وعن الثانية بالمنع من صحة السند وعلى تقديره نقول الموجب اذ الامر
بالقراءة لا ينافي التخيير فيكون بمعنى قوله اقرأ في الثلث ايات بالقراءة او ما يقوم مقامها وليس في الرواية ما يدل على الاتيان بالقراءة
عيناً تذنيبان آ هل يتعين الترتيب في الالفاظ قال ابن الجنيد لا واختاره المص لاختلاف الرواية في ذلك فيحمل على التخيير واوجبه العلامة
لحصول اليقين بالبراءة وهو مذهب الشهيد ب هل يجب الاخفات فيه فتوقف الشهيد نعم وعدمه قال ابن ادريس قال طاب ثراه
ويجزي الذكر فيه وفي السجود اقول هاهنا بحثان الاول هل يتعين التسبيح في الركوع والسجود او يجزي الذكر مطلقاً فيه
مذهبان آ اجزاء مطلق الذكر اختاره الشيخ في المبسوط وابن ادريس واختاره العلامة وهو ظاهر المص في المعتبر للاصل ولما رواه
في الصحيح عن هشام ابن الحكم عن ابي عبد الله ع قال قلت له يجزي ان اقول مكان التسبيح في الركوع والسجود لا اله الا الله والحمد لله
والله اكبر فقال نعم كل هذا ذكر الله فيه على العلة فانه لم يكن كافيا لم يكن مشبها بالذكر ودلالة على الجواز ومثله في صحيح هشام ابن
سالم عنه ع ولان وجوب التسبيح عيناً حرج وضيق فيكون منفياً ب تعين التسبيح وهو مذهبه في النهاية والخلاف وبه قال
التقي وابو علي وسلار وابن حمزة وهو ظاهر المص في كتابي الشرايع والنافع وهو الاحوط ولما رواه هشام ابن سالم قال سألت
ابا عبد الله ع عن التسبيح في الركوع والسجود فقال تقول في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الاعلى الفريضة

من ذلك تسبيحة والسنة ثلث والفضل سبع فاستفيد من هذا الحديث كمال بيان الواجب وحصره بالنص وبيان المفروض منه والسنة
وهو المؤكد الذي يكره للمختار تركه وهو ثلث والفضل في سبع وتجوز الزيادة عليها اذا كان انشراح واقبال فيأتي بما يتسع له العزم روى
ابو بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع قال يقول سبحان الله العظيم وبحمده ثلثا في الركوع وثلثا في السجود فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته ومن
نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته ومن لم يسبح فلا صلوة له وروى ابان بن تغلب قال دخلت على ابي عبد الله ع وهو يصلي فعددت له في الركوع
والسجود ستين تسبيحة وفي الجماعة الافضل التخفيف لئلا يلحق السأم بالمصلين الا ان يعلم منهم الانشراح لذلك قال حمزة بن حمران كنا
نصلي مع ابي عبد الله ع فعددت له في ركوعه سبحان ربي العظيم اربعا وثلاثين تسبيحة [illegible] في كيفية التسبيح على
تقدير وجوبه عندنا فيه ثلثة اقوال أ واحدة كبرى صورتها سبحان ربي العظيم او ثلث صغرى صورتها سبحان الله وهو ظاهر الصدوق في
ومذهب المص ب ثلث كبر على المختار وواحدة على المضطر وهو مذهب الحسن والشيخ كما رواه محمد بن يعقوب عن الصادق ع انه
كان يجمع ثناه وضم ونقول القس لله ان نعلن في ركوعك وسجودك قل من ثلث تسبيحات ج اجزا مطلق التسبيح وهو قول
السيد في الانتصار فروع أ يكفي سبحان ربي العظيم ولو قال وبحمده اعتقد وجوبه ب على القول باجزا مطلق الذكر يكفي
الواحدة الصغرى لانها ذكر ولو اعتقد وجوب الكبرى لواتى بها ج جعلى هذا القول مراعاة السامع ذكر الله والحمد وقوله الله
والحمد لله الرحيم كما يجزي الله اكبر د لو قال بما زاد على الواحدة كان الواجب واحدة والباقي ندب ويحتمل في تعيين الواجبة ولو لم
يعين مع اعتقاده وجوب الواحدة استحباب الزايد الظاهر جوازه قال طاب ثراه الثامن التسليم وهو واجب في اصح القولين
اقول هنا بحثان الاول هل التسليم واجب او مندوب وبالاول قال السيد والحسن والمرتضى في المسائل المصرية والمحمدية وسلار
وابن زهرة واختاره المص والعلامة في منتهى المطلب وبالثاني قال الشيخان والقاضي وابن ادريس واختاره العلامة في باقي كتبه
احتج الاولون بوجوه أ ما روي من قوله ع مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم حصر التحليل في التسليم
فكما ان التكبير واجب فكذا التسليم ب فعله ع ومواظبته عليه وكذا الصحابة والتابعين ج الاحتياط واحتج الاخرون بوجوه
أ اصالة البراءة ب ان النبي ع لم يعلمه عليا ع في صلاته ولو كان واجبا بينه له لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة ج قوله ع انما
صلاتنا هذه تكبير وقراءة وركوع وسجود ولم يذكر التسليم د انه لو كان واجبا لبطلت الصلوة بحصول الحدث قبله واللازم
باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة لان الحدث اذا وقع في الصلوة ابطلها اجماعا واما بيان بطلان اللازم فلما
رواه زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال سألته عن رجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلاته ه انه لو كان واجبا
لاعاد من صلى خمسا بعد الرابعة بعد التشهد والثاني باطل فكذا الملزوم وبيان الشرطية ان الزيادة مبطلة للصلوة لما
رواه زرارة وبكير في الحسن عن الباقر ع قال اذا استيقن انه زاد في صلوة المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالا اذا
كان قد استيقن يقينا وبيان بطلان التالي لما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال سألته عن رجل صلى خمسا فقال ان
كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلاته والجواب عن الاول انه معارض بالاحتياط وايضا البراءة ترتفع
الاحكام وعن الثاني انه شهادة نفي فلا يكون مسموعا وعن الثالث ان المراد عليه افعال الصلوة وخروج ما هو واجب عن
المعدود ان كتسبيح الركوع والسجود على التابع انه محمول على من سها عن التسليم وظن انه فعله ثم احدث بعد ما مضى من الزمان

اكثر مما يستحق وكان المالك عالما بفساد العقد وان الواصل اكثر مما يستحق فان علم ان المالك لا يخرج الزكوة عن التالف قطعا وجب
عليه اخراج زكوة الفاضل عن المستحق من اجرة المثل ه ان الحالات ثلث أ حالة وجوب واخراج وضمان وهو عند تصفية الغلة وجذاذ
التمرة بالجيم المفتوحة والذالين المهملتين ووجود المستحق ب حالة وجوب واخراج ولا ضمان وهو عند التصفية وفقد المستحق ج حالة وجوب
لا اخراج ولا ضمان وهو عند بدو الصلاح خاصة نعم يجوز الاخراج ح فيجوز اخراجه بسرا لجواز ان يقاسم مع الفقراء او الساعي على رؤس النخل
ولا يجوز له التصرف الا مع الخرص ليعرف قدر ما يتلف من الثمرة ليجب عليه قال طاب ثراه ولا يجوز تاخيرها الا لعذر كانتظار
المستحق وشبهه وقيل ان عزلها جاز تاخيرها شهرا او شهرين والاشبه ان جواز التاخير مشروط بالعذر فلا يتقدر بغيره اقول
قال الشيخ في النهاية واذا عزل ما يجب عليه فلا باس ان يفرقه ما بينه وبين شهر وشهرين ولا يجعل ذلك اكثر منه وادعى عليهم من جواز تقديم الزكوة
وتاخيرها فالوجه ان ما يتقدم يجعل قرضا وما يؤخر فلانتظار المستحق فاما مع وجوده فالافضل اخراجها عند البدار ولذا قال المفيد في المقنعة
لان في ذلك رفاقا بالفقراء في بسطه عليهم والباقون على المنع الا مع العذر فلا يتقدر التاخير لوقت بل يكون موقوفا على زوال العذر لان
مع زواله يكون مامورا بالتسليم والمستحق مطالب فلا يجوز التاخير وقال المفيد الاصل في اخراج الزكوة عند حلول وقتها دون تقديمها
عليه وتاخيرها عنه كالصلوة وقد جاء عن الصادق ع رخصة في تقديمها بشهرين قبل محلها وتاخيرها شهرين عنه وجاء ثلثة اشهر ايضا واربعة
عند الحاجة الى ذلك وما يعرض للاسباب والذي اعمل عليه هو الاصل المستفيض عن آل محمد ع من لزوم الوقت واختار الشيخ
و…ختاره المص والعلامة اصح الاقوال بما رواه حماد بن عيسى عن حريز عن ابي عبد الله ع قال لا باس بتعجيل الزكوة شهرين
وتاخيرها شهرين وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل تحل عليه الزكوة من شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم
قال لا باس قلت لا باس فانه لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس وروى يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الرجل يعجل زكوته قبل المحل فقال اذا مضت خمسة اشهر فلا باس وحملت في التقديم على القرض وفي التاخير على
العذر كانتظار المستحق احتج المانعون بانها عبادة موقتة فلا يجوز تاخيرها وبان التقديم غير جائز فكذا التاخير لعدم القائل
بالفرق ويدل على الاول ما رواه زرارة في الصحيح قال قلت لابي جعفر ع ايزكي الرجل ماله اذا مضى عليه ثلث السنة قال لا ايصلي
الاولى قبل الزوال والاقرب جواز التاخير للبسط لكنه ليس بعذر في اسقاط الضمان قال طاب ثراه ولا يجوز تقديمها
قبل وقت الوجوب على اشهر الروايتين اقول المشهور عند اصحابنا عدم الجواز وهو مختار الثلثة والتقي وابي علي
وقال سلار بجواز التعجيل وبه قال الحسن وقال الشيخ في الخلاف والمبسوط اذا كان عنده اربعون شاة وعجل شاة وحال الحول
جاز ان يحتسب بها واستند الفريقان الى الروايات وقد تقدم الجمع في المقالة السابعة وروى عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع
قلت الرجل عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك
الزكوة ولا يصوم شهر رمضان الا في شهره الا قضاء فكل فريضة انما تؤدى اذا حلت واكثر الاصحاب على المنع الا على جهة القرض وكذا
الشيخ حمل الروايات بجواز التقديم على سبيل القرض لا انه زكوة معجلة والتحقيق ان الدفع قبل الحول لا يجوز الا على جهة القرض فاذا
دفع المالك المزبور الى الفقير قبل الوقت بنية الزكوة لو لم يحتسبها وكانت باقية على ملك الدافع ما دامت عينها باقية فلم ينتقص النصاب
بذلك لبقائه تاما فاذا حال الحول وجبت الزكوة فان اراد المالك ابقاها في يدها واحتسابها عليه من الزكوة جاز ان يبقى على الاستحقاق

وبجواز اخذها ودفع غيرها اليه او الى غيره لانه لم يملك بالدفع لفساده وان دفعها قرضا ثم تم النصاب على الاصح ولا زكوة وقال في المعتبر
ولو عجل شاة من اربعين وتم الحول جاز ان يحتسب بها ثم قال في باقي المسئلة بلنا انه قد ثبت ان ما يعجله على وجه الدين وما يكون كذلك
فكانه حاصل عنده مجاز له ان يحتسب به لان المال ما نقص عن النصاب وهو مشكل لان بالقرض ملكها المقترض فخرجت عن ملك المقرض
لان الشي الواحد لا يكون ملكا لاثنين في وقت واحد نعم للشيخ ذكر على القول بان القرض لا يملك بالقبض بل بالتصرف فيحتاج الى العزو من
كون عينها باقية عند الفقير الى تمام الحول وهذا لا يستقيم على تعليل الشيخ في باقي دليله حيث قال لانما يقدمه على جهة الدين والدين انما يطلق
على ما يكون في الذمة ومع بقاء عينها لا يكون دينا ويجوز ان يريد دفعه على جهة الدين اي دفعه مرضا له ان يكون دينا لانه دفعه على جهة القرض
وحكمه جواز تصرف المقترض فيه فيصير دينا فالدفع على جهة الدين لانه دين فلا بد لعبادة على انه في وقت الاجتزاء به في جريان الحول عليه
ان يكون دينا ولهذا قال فكانه حاصل عنده لان له انتزاعه ح وان كره المقترض على القول بعدم الملك بالقبض ولو تلف بعد ما في يد الفقير
وقد دفعه اليه على سبيل التعجيل واحتسب الشرايط ضمن المالك عليه بقيمتها وان اعلمه انها زكوة معجلة والا فلا وانما على سبيل التبرع
فتقول فها هنا مسائل آ لا يتم النصاب بانه كانت عينها او تالفة لانها كالموجودة ب لا يفتقر الى الاعادة ثم بعد الحول ج لا يجوز الاحتساب
من الفقير عند تمام الحول **الركن الثاني** في المستحق **قال طاب ثراه** الفقراء والمساكين وقد اختلف في ايهما
اسوا حالا ولا ثمرة مهمة في تحقيقه والضابط من لا يملك مؤونة سنة له ولعياله **اقول** الفقير والمسكين يشتركان تحت كلي وهو
من لا يملك مؤونة السنة له ولعياله الواجبي النفقة والمحتاج اليه ولو في احتشام كعبد الخدمة وفرس الركوب اذا كان من اهله
اضربا عن الاخرى لا يملك ما نقع موقعا من حاجته ويسمى اسوا حالا والاول اجودها لا نقبل الا قل هو الفقير لوجوه آ ان الفقير
فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى مقتول وكسير بمعنى مكسور وهو ماخوذ من الفقار فكانه انكسر فقاره وهو عرفه طى لشدة حاجته
قال الجوهري رجل فقير من المال والمسكين من ان يكون كان العجز اسكنه ب الابتداء انه ذكره في الاية يدل على الاهتمام به وذلك
فانه ج استعاذة النبي ع من الفقر وسواله المسكنة د قوله تعم اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فسماهم مساكين
واسلم سفنه وهي تساوي جملة من المال وهو اختيار الشيخ في الجمل والمبسوط والخلاف والقاضي وابن حمزة وابن ادريس وقيل
المسكين اسوا حالا لوجوه آ النقل عن اهل اللغة قال ابن السكيت الفقير الذي له بلغة من العيش والمسكين الذي لا شي له وانشد
قول الراعي ه اما الفقير الذي كانت حلوبته ه وفق العيال فلم يترك له سبد ه فسماه فقيرا واثبت له حلوبة وهي وفق عياله
وبه قال الفراء وثعلب بن قتيبة والاصمعي وابو زيد وابو عبيدة وابن دريد وحكوه عن يونس ب انه يؤكد به فيقال فقير مسكين بحاد و
اهل اللسان ما كيد الاضعف بمعنى بالاقوى منه لفقد زيادة على ما يفيده المؤكد وعن يونس قلت لاعرابي افقير انت قال لا والله بل مسكين
ولولا ان وجود الحاجة في المسكين اقوى لما حسن هذا التاكيد ج قوله او مسكينا ذا متربة اي ذا مجاعة الصق بطنه بالتراب لشدة حاجته
د ما رواه في الصحيح ابو بصير قال قلت لابي عبد الله ع قول الله عز وجل انما الصدقات للفقراء والمساكين قال الفقير الذي
لا يسال الناس والمسكين اجهد منه والبائس اجهدهم وهو اختيار الشيخ في المبسوط والنهاية وابي علي والمفيد وتلميذه واستقربه
العلامة في المختلف قال المص ولا ثمرة مهمة في تحقيقه لانه في باب الزكوة لا تدراجهما تحت الامر الكلي الذي هو مناط الاستحقاق وانما
يظهر فايدته للخلاف في مواضع آ النذر ب الوصية ج الكفارة فان خصها المساكين فان كان الفقير اسوا حالا لانه استحق

و٨٧

٢٤

وآلا فلا واما في النذر والوصية فان عين الفقير وجعلناه اضعفهما لا استحقا والاخص به الاسوا حالا ومن الناس من جعل اللفظين
بمنزلة واحدة فعلى هذا لا فرق بينهما في الحكم قال العلماء اذا افرد لفظ الفقير دخل فيه المسكين وبالعكس وكذا قال ابن ادريس وادعى عدم
فيه الخلاف فعلى هذا لو وصى للفقير خاصة او للمساكين استحق كل واحد منهما والكفارة اما لو قال في نذره او وصيته هذا للفقير وهذا للمسكين
وجب التمييز **تنبيه** الغني المانع من اخذ الزكوة ما يحصل به الكفاية له ولعياله الواجبي النفقة قال المحققون وقال الشيخ في المبسوط وفي اصحابنا
من قال من ملك نصابا يجب فيه الزكوة كان غنيا يحرم عليه الصدقة وهو اختياره في الخلاف فالمعتمد هو الاول وهو اعم من حصوله بالفعل
او بالقوة فالمتمكن من تكسب المؤونة بالحرفة او الصنعة لا تحل له ونقل الشيخ في الخلاف عن بعض الاصحاب انه يجوز دفع الزكوة الى المكتسب
وهو ضعيف لقوله ع لا تحل الصدقة لغني ولا لقوي مكتسب وفي رواية سماعة وقد تحل لصاحب سبعماية وتحرم على صاحب خمسين درهما قيل
له كيف هذا فقال اذا كان صاحب السبعماية له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم يكف فليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله واما صاحب الخمسين
فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب فيها ما يكفيه ان شاء الله فالضابط ان من عجز عن القيام بما لا بد له
سواء كان بمال او صناعة او حرفة بشرط ان يكون التكسب لا يليق بحاله ومروته فلا تكلف ذو الحشمة ولا البزاز بيع الحطب ولا الشريف
بيع الخبز والطبخ لان تكلفه ذلك اصعب من بيع الخادم وتكليفه خدمة نفسه وبيع فرس الركوب وقد اسقط الشارع ذلك عنه وكذا لو كان
ممنوعا عن التكسب باشتغاله بفعل واجب او علم ديني كنقل العبادات والعلوم الرياضيات اما ما زاد على الواجب عليه في علم الفقه
فان كان له درجة الاجتهاد وقد بلغها ويحتاج الناس اليه للتعلم منه جاز ترك التكسب لذلك وان كان يعلم انه لا يبلغ درجة الا
جتهاد فان كان في ازدياد وتعلم احتاج الناس الى القدر الذي عنده جاز الاشتغال بالتعلم والتعليم عن التكسب والا فلا
فروع آ لو لم يكن محتاجا حرمت الصدقة وان لم يملك شيئا ب لو كان له بحرفها ولا يكفيه استنماؤها جاز ان ياخذ القيمة
من الزكوة ولا يكلف الانفاق من اصلها وان بلغت مؤونة السنة وكذا الصنعة ودار الغلة ويلزم ابن ادريس المنع حيث اوجب
في الفقير المدفوع اليه قرضا ما صار به غنيا ان يؤخذ منه ليصير فقيرا ثم يدفع اليه ج لو ملك نصابا زكويا من اي الانواع كان ولا
يكفيه ولا يكفيه مؤونة السنة جاز ان ياخذ الزكوة ويجب عليه اخراجها د هل يجوز ان يعطيها بعض عياله فيه وجه يحتمل الجواز لانه فقير
ويحتمل المنع لان الدفع اليه يعود نفعه على الدافع فكانه لم يخرجها وقوى العلامة الجواز اما لو دفعت الزوجة الى زوجها فالاقوى
الجواز وفيه قول بالمنع لانه يعود اليها نفقة عليها اذ يجب على زوجها النفقة من ذلك وهو معارض بجواز الدفع الى المديون
وقال ابو علي اذا اعطت الزوجة زكاتها زوجها لا ينفق عليها منها ولا على ولدها منها وينفق على نفسه وعلى ولده من غيرها
قال طاب ثراه لو جهل الامران قيل المنع وقيل لا وهو اشبه **اقول** المنع مذهب الشيخ ومستنده ما رواه
علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ع قال الغارمون قوم قد وقعت عليهم ديون انفقوها في طاعة الله من غير اسراف ومع الجهل
لا يحصل العلم بوجود الشرط والاكثرون على جوازه لان الطاعة والمعصية من الامور الخفية وانما يعتبر فيها الظاهر وعليه الظن
وهو حاصل في المجهول حاله لان الاصل تنزيل فعل المسلم على الصحة **قال طاب ثراه** وفي سبيل الله وهو كل ما كان قربة او مصلحة كالجهاد والحج وبناء القناطر وقيل يختص الجهاد
اقول ابدا مصارف الزكوة سبيل الله والسبيل الطريق فاذا اضيف الى الله افاد كل ما يتقرب به الى الله
وهو الذي قواه في المبسوط واختاره وجزم به في الخلاف واختاره ابن حمزة وابن ادريس والمص والعلامة في كتبه لانه حقيقة فيه فيحمل

[illegible] اذا تعذر الامام والعاجز عن التكسب على الاول ... بنهي على الثاني ... نعم والعصيان ...

عليه لعدم ما به تعمل صرفه في حقيقته ولما ذكره علي بن ابرهيم قال فسر العالم عليه الى ان قال وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد
وليس عندهم ما ينفقون به او قوم من المومنين ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات
حتى يقووا على الحج والجهاد وقال المفيد وسلار والشيخ في النهاية بخصوص الجهاد **قال طاب ثراه** ويصرفها الى المستضعف مع عدم
العارف تردد اشبهه المنع وكذا في الفطرة **قوله** الزكوة عوانها مستحقة لاهل الولاية فلا يستحقها غيرهم اخبارا
واضطرارا ولهذا يعيد المخالف زكاته مع استبصاره اذا كان قد صرفها الى غيرهم وفي رواية يعقوب بن شعيب عن العبد الصالح عم
قال اذا لم يجد دفعها الى من لا ينصب وفي طريقها مع ترددها ابان بن عثمان وهو ضعيف وهل نظر لقائل عمل هذه الرواية في زكوة
المال ومنشأ التردد النظر الى ما دلت عليه الرواية وعموم قوله عم على كل كبد حرى اجر وقوله عم اعظم من فعل في قليل الرحمة
والنظر الى رواية اسماعيل بن سعد اما الفطرة ففي رواية الفضيل عن ابي عبد الله قال كان امير يعطي فطرة الصغير ومن لا يتولى وقال
من اهلها الا ان لا تجدهم فلمن لا ينصب والمشهور المنع ويؤيده رواية اسماعيل بن سعد الاشعري عن الرضا عم قال سألته عن الزكوة
هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة **قال طاب ثراه** والعدالة وقد اعتبرها قوم وهو احوط واقتصر
آخرون على مجانبة الكبائر **قوله** الزكوة عوانها مستحقة لاهل الولاية فلا يستحقها غيرهم اخبارا واضطرارا ولهذا
يعيد المخالف زكاته مع استبصاره اذا كان قد صرفها الى غيرهم وفي رواية يعقوب بن شعيب عن العبد الصالح عم قال اذا لم يجد
دفعها الى من لا ينصب وفي طريقها مع ترددها ابان بن عثمان وهو ضعيف وهل نظر لقائل عمل هذه الرواية في زكوة المال ومنشأ
التردد النظر الى ما دلت عليه الرواية وعموم قوله عم على كل كبد حرى اجر وقوله عم اعظم من فعل في قليل الرحمة والنظر
الى رواية اسماعيل بن سعد اما الفطرة ففي رواية الفضيل عن ابي عبد الله قال كان جدي يعطي فطرة الصغير ومن لا يتولى
وقال هي لاهلها الا ان لا تجدهم فلمن لا ينصب والمشهور المنع ويؤيده رواية اسماعيل بن سعد الاشعري عن الرضا عم قال
سألته عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة **قال طاب ثراه** والعدالة وقد اعتبرها قوم وهو
احوط واقتصر آخرون على مجانبة الكبائر **اقول** المستحق للزكوة اما عدل او العدالة منتفية عنه فالمذاهب أ من يعتبر
فيه العدالة اجماعا وهو التابعي ب من لا تعتبر فيه قطعا وهو المؤلفة ج من عداهما ولاهل اعتبرت فيه العدالة ام لا قيل فيه ثلاثة اقوال
أ اعتبارها فلا يعطى الفاسق وهو مذهب الثلثة والقاضي والمرتضى قال ابن ادريس وابن حمزة الا في الغزاة ب لو لم يذكرها
الصدوقان وسلار ولا الشرايط وهو اختيار المص والعلامة واحتج عليه بعموم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
وبقوله عم الزكوة لاهل الولاية وقد بين الله لكم موضعها في كتابه وبهذا العموم روايات كثيرة ج الاقتصار على مجانبة الكبائر
قال المص في المعتبر اقتصر آخرون على مجانبة الكبائر ولم يشترط الى غير العادل ولا ذكر لسند ذلك رواية سوى رواية داود
الصرمي قال سألته عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا واذا امتنع كونها مقطوعة فدل بمنطوقها على منع شارب الخمر ولا
تدل على جواز اعطاء مرتكب الصغيرة نعم هو مفهوم عبارة ابي علي حيث قال لا يجوز اعطاء شارب الخمر او مقيم على كبيرة منها شيئا
قال طاب ثراه ولو قصر الخمس عن كفايته جاز ان يقبل الزكوة ولو من غير الهاشمي وقيل لا يتجاوز قدر الضرورة
قوله يحرم الواجب على الهاشمي اذا امكنه من الخمس ولو منع منه جاز له ان يأخذ الزكوة عند علمائنا وهل يتقدر بقدر الضرورة

هل

٣٥

ولعمر لانها العلة في تسويغه فلا يباح الاخذ مع حصول ما يرفعها والمراد به قوت يومه وليلته مؤنة السنة لان الخمس لا يملكه الهاشمي
ما زاد عن مؤنة السنة واطلق وكيف لا يحل له الا مع الضرورة وقيل بالجواز لانه يدخل في قسم المستحقين فلا يتقدر الاعطاء في طرف
المستحق بقدر والاول احوط **قال طاب ثراه** لو مات العبد المبتاع بمال الزكوة ولا وارث له ورثه ارباب الزكوة وفيه وجه
اقول الاول اختيار الصدوق والشيخ وابن ادريس هو الظاهر من كلام المفيد لانه انما اشتري بمالهم والوجه الاخر نوبه الامام
ولا يعرف قائله من الاصحاب قال العلامة الاول قول اكثر علمائنا ونقل المص في المعتبر اذا مات العبد المبتاع بمال الزكوة ولا وارث له ورثه
ارباب الزكوة وعليه علماؤنا ومحتجهم ما رواه عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل اخرج زكوة ماله فلم يجد لها موضعا فاشترى بها مملوكا
فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا بأس بذلك قلت انه اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات من يرثه قال يرثه الفقراء الذين يستحقون الزكوة
انما اشتري بمالهم ويمكن ان يقال تركته للامام لان الفقراء لا يملكون العبد المبتاع بمال الزكوة لانه احد مصارفها فيكون كالسائبة
وتضعف الرواية بان في طريقها ابن فضال وهو فطحي وعبد الله بن بكير وفيه ضعف لان العمل بها عندي اقوى لمكان سلامتها عن المعارض
واطباق المحققين منا على العمل بها عندي اقوى لمكان سلامتها عن المعارض فقال العلامة في المذكرة لو قيل يرثه الامام كان وجها
لان الفقراء لا يملكون ثم ساق كلام المص الى ان قال والرواية ضعيفة السند لان في طريقها ابن فضال وابن بكير وهما فطحيان ويتوقف المخلف
قال طاب ثراه اقل ما يعطى الفقير ما يجب في النصاب الاول وقيل ما يجب في الثاني والاول اظهر **قوله** هنا ثلاثة
اقوال أ ان اقله ما يجب في النصاب الاول خمسة دراهم او نصف دينار وهو مذهب الشيخين وابني بابويه والمرتضى في الاستبصار
وانتصاره المص وقال سلار هو الاثبت ب اقله ما يجب في النصاب الثاني وهو مذهب ابن علي والسيد في المسائل المصرية ج اخذه
وهو مذهب السيد في الجمل واختاره ابن ادريس والعلامة في المختلف احتج الاولون بصحيح ابي ولاد الحناط عن الصادق عم قال سمعته
يقول لا يعطى احد من الزكوة اقل من خمسة دراهم فصاعدا ومثلها رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عم قال لا يجوز دفع الزكوة
اقل من خمسة دراهم فانها اقل الزكوة وحملها العلامة على الاستحباب واحتج الآخرون بما رواه عبد الكريم بن عتبة الهاشمي في الحسن عن
الصادق عم قال كان رسول الله صلعم يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسم بينهم بالسوية انما
يقسمها على قدر ما يحضره منهم وقال الشيخ في ذلك شيء موقت ويعموم قوله تعالى وآتوا الزكوة وباصالة براءة الذمة من التحديد فقال
المص واما قول علم الهدى فلم اجد به حديثا يسند اليه والاعراض عن النقل المشهور مع عدم المعارض امتناع والتمسك بقوله تعالى
وآتوا الزكوة غير دال لانه امر بالايتاء ولا بد له على كيفية ذلك الايتاء فيرجع فيه الى الكيفية المنقولة **قال طاب ثراه**
واذا قبض الامام الصدقة دعا لصاحبها استحبابا على الاظهر **قوله** هذا مذهب الشيخ في المبسوط وفي كتاب قسمة الصدقات
من الخلاف للاصل وهو اختيار المص والعلامة وقال في كتاب الزكوة من الخلاف بالوجوب لقوله تعالى وصل عليهم وحمل على الاستحباب
قال طاب ثراه يسقط مع غيبة الامام سهم السعاة والمؤلفة وقيل يسقط سهم السبيل وعلى ما قلناه لا يسقط **قوله**
يسقط في حال الغيبة سهم السعاة فليس للفقيه ان يولي عاملا وان جاز له تولي غير ذلك من الاحكام ويسقط ايضا سهم المؤلفة
لانهم قوم يستمالون للجهاد وهو مشروط بظهور الامام وهل يسقط سهم السبيل بني على تفسيره ان قلنا انه يشمل المصالح
لم يسقط لبقائها حال الغيبة وان قلنا باختصاصه بالجهاد سقط وقد مر الخلاف فيه وقد يمكن وجوب الجهاد على بعض الوجوه

يكون في النصب باقيا مع وقوع ذلك التقدير قال طاب ثراه وهي من جميع الاجناس صاع وتسعة ارطال بالعراقي ومن اللبن اربعة ارطال وفسره قوم بالمدني اقول ههنا قولان أ ان الواجب تسعة في الكل وهو مذهب المفيد والسيد وابي علي وسلار والقاضي والتقي واختاره العلامة في المختلف ب انه تسعة في غير اللبن ومنه ستة بغدادية وهي اربعة مدنية وهو قول الشيخ في المبسوط وابن حمزة وابن ادريس واعلم ان العراقي هنا مائة وثلاثون درهما والمدني مائة وخمسة وتسعون درهما فهو رطل ونصف وفي تقدير النصاب في الغلات التطلية وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم قال طاب ثراه وفي قبل صلاة فطره وبعدها صدقة وقيل يجب القضاء وهو احوط اقول البحث هنا يقع في مقامات الاول في وقت وجوبها وشغل الذمة بها وفيه قولان أ طلوع الهلال وهو قول الشيخ في الجمل والاقتصاد واختاره ابن حمزة وابن ادريس والمص والعلامة ب طلوع الفجر من يوم الفطر وهو قول ابي علي وهو قول الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف واختاره المفيد في المقنعة والتقي والقاضي وسلار وابن زهرة المقام الثاني في وقت اخراجها وفيه قولان أ انه طلوع الفجر من يوم العيد الى قبل الصلوة وهو قول السيد عبادته ووقت وجوب هذه الصدقة طلوع الفجر يوم الفطر وقبل صلوة العيد وقد روي انه في سعة من ان يخرجها الى زوال الشمس وهو يؤذن بوجوبها مضيقا قبل الصلوة وهو قول الشيخ في النهاية والمبسوط والاقتصاد حيث قال وجب اخراج الفطرة قبل صلوة العيد وبه قال المفيد وقال الصدوق فان فهي زكوة الى ان يصلي العيد فان اخرجها بعد الصلوة فهي صدقة وقال سلار وله قبل صلوة العيد فان اخر كان قاضيا وبه قال التقي ب انه طلوع الفجر الى زوال الشمس وهو قول ابي علي واختاره المص والعلامة وبالكل روايات المقام الثالث في وقت آخر الاخراج وفيه قولان أ انه شهر رمضان ولو من اوله قاله الصدوق وقال به الشيخ في الثلاثة واختاره المص في المعتبر والعلامة في المختلف لاشتمال ذلك على اعانة الفقير وصرفها له ودفع الحاجة عنه في شهر تضاعف فيه الحسنات والمبادرة الى تفريغ الذمة والمبادرة الى الخير والخلاص من الاثم بتقديم الفعل عند وقته وجواز اخراجه فيحرم الفقر الشنيع والمال كلما توالب ولما رواه محمد بن مسلم ويزيد بن معوية والفضيل بن يسار وزرارة وبكير ابني اعين في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال يعطي يوم الفطر قبل الصلوة فهو افضل وهو في سعة ان يعطيها من اول يوم من شهر رمضان ب المنع من التقديم في رمضان الا على جهة القرض وهو قول المفيد وابي الصلاح وابن ادريس واحتجوا بانها عبادة موقتة بوقت فلا يفعل قبله واجيب بان وقتها شهر رمضان لرواية زيد الصحيح وقد تقدمت ولان سبب الفطرة الصوم والفطر فجاز فعلها عند احد السببين وهو الصوم كما جاز عند حصول النصاب وان لم يحصل السبب الثاني اعني الحول هكذا قال العلامة ولا يتم على مذهبه بل لو قيل بصيام الثلثة في قبل الهدي في اول ذي الحجة كان احسن لانه اجماعي المقام الرابع لو اخرها عن وقتها الذي هو الصلوة والزوال على الخلاف هل يسقط او يجب اداء او قضاء فيه ثلثة اقوال أ السقوط وهو مذهب الفقيهين والمفيد والتقي والقاضي واحتجوا بانها عبادة موقتة وقد فات وقتها فسقط اذ القضاء انما يجب بامر جديد ولم يوجد والاصل براءة الذمة وبرواية ابراهيم بن ميمون عن ابي عبد الله ع الفطرة ان اعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة وان كان بعد ما تخرج العيد فهي فطرة وان كان بعد ما تخرج العيد فهي صدقة وهو اختيار المص وجعل القضاء احوط ب وجوبها اداء وهو مذهب ابن ادريس لوجوبها اداء بدخول وقتها ولا يزول الا بالاداء بالعافية ويستمر وقت الاداء كزكوة المال واجيب بان

لوقتها طرفين اولا واخرا بخلاف المالية ولولا ضبطها لما تضيع عند الصلوة ج وجوبها بنية القضاء وهو مذهب الشيخ في الاقتصاد وهو قول ابي علي وابن حمزة وسلار والعلامة في كتبه وهو الحلبي لانها عبادة موقتة وقد خرج وقتها فيكون قضاء اذ المراد بالقضاء ذلك

كتاب الخمس مقدمة

لما فرض الله سبحانه الزكوة لسد خلة الفقراء وجبر حال المساكين وكان ذلك طهارة للاغنياء بتكفير ذنوبهم قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولما كان المطهر لبس حكمه وسخا غالبا قال رسول الله ص الصدقة اوساخ الناس فاكرم الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وآله ومحاويج ذريته عن التلبس باوساخ امته لشرف منصبه وعلو درجته فعوضهم عنها بالخمس وزاد فيه اذ هي ربع العشر وجعل موضوعه اكثر من موضوعها وشروطه اقل من شروطها توسعة عليه وعلى ذريته ولما كانت اليد العليا في مظنة الشرف والفضل لانه يلازم الملك والشوكة وبد انفاقه بنفسه يسلم لبيته ص وحط المفاصة عنه وعن ذريته فقال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ثم اكد وجوبه على الامة ووبانهم في حطهم على الخروج منه فقال تعالى ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان وقوله تع وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل واما السنة فكثيرة فمن طريق العامة قوله ص ما لم يكن في طريق ماتي او قرية عامرة ففيه وفي الركاز الخمس ومن طريق الخاصة ما رواه عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع قال سمعته يقول كلاما كثيرا ثم قال واعطهم من ذلك كله سهم ذي القربى الذي قال الله تعالى ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان نحن والله عنى بذي القربى والذين قرنهم الله بنفسه وبنبيه فقال فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل منا خاصة ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيبا اكرم الله نبيه واكرمنا ان يطعمنا اوساخ ايدي الناس وروى محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس على جميع ما يستفيده الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الضياع وكيف فخط بعد المونة وفي رواية علي بن مهزيار وقد اختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المونة مونة الضيعة وخراجها لا مونة الرجل وعياله فكتب وقرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مونته ومونة عياله وبعد خراج السلطان وروى محمد بن يزيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسأله الاذن في الخمس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العقاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعانا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم ليوم فاقتكم فالمسلم من يفي لله بما عاهد عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلم وعن محمد بن زيد قال قدم قوم من خراسان على ابي الحسن الرضا ع فسألوا ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وهو الخمس لا نجعل احدا منكم في حل وروى محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا اولادهم والاخبار في هذا المعنى كثيرة واما الاجماع فمن عامة علماء الامامية لا يختلفون قال طاب ثراه ولا يجب في الكنز حتى يبلغ قيمته عشرين دينارا وكذا يعتبر في المعدن على رواية البزنطي اقول للاصحاب في اعتبار النصاب في المعدن ثلثة اقوال أ اعتباره وهو

قول الشيخ في النهاية والمبسوط وبه قال ابن حمزة والمص والعلامة واحتجوا بصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي قال سألت
الرضا ع عما اخرج المعدن من قليل وكثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا ب
عدم اعتباره بل يجب فيه مطلقا قاله في الخلاف والاقتصاد واختاره ابن ادريس واطلق المفيد والسيد وسلار وابن زهرة والحسن
وابو علي ج اعتبار دينار وقاله التقي ورواه الصدوق في كتابه وفي المقنع وحمل على ما اخرج من البحر واحتج ابن ادريس بالاجماع على استثناء
الكنز والغوص وهو ممنوع قال طاب ثراه ويقسم ستة اقسام على الاشهر اقول هذا هو المشهور عند علمائنا
لقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فعد ستة اقسام فيجب قسمته
عليها ولرواية احمد بن محمد رفع الحديث فاما الخمس فيقسم على ستة اقسام وعددهم كما تضمنه الاية وفي رواية يقسم خمسة اقسام وهي رواية ربعي
بن عبد الله بن الجارود في الصحيح عن الصادق ع قال كان رسول الله ع اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة
اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اقسام يأخذ خمس الله لنفسه ثم يقسم الاربعة
الاخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم حقا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول ع ولا يعرف بها
عامل من الاصحاب وليست حجة قاطعة لانها حكاية فعله ع فلعله رضي بدون حقه توفيرا للباقي على باقي المستحقين ولهذا الحديث لا دلالة على ان
الواجب كذلك قاله العلامة في المختلف وبمثله اجاب الشيخ في الاستبصار وفي هذا الجواب نظر لان تمام الحديث وهو قوله ع والامام
يأخذ كما اخذ النبي ع يمنع ذلك اذ هو خبر في معنى الامر لقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والاول ارجح لكونه قول معظم الاصحاب
بل جميعهم فيكون اولى لقول الصادق ع خذ ما اشتهر بين اصحابك ودع ما ندر قال طاب ثراه وفي استحقاق من ينتسب
اليه بالام قولان اشبههما انه لا يستحق اقول يريد ان من انتسب الى هاشم بالام اذا كان ابوه غير هاشمي هل يستحق الخمس ام
لا بالاول قال علم الهدى لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقد ثبت اطلاقه ع في الحسن والحسين عليهما هذان ابناي امامان قاما او قعدا فاوجب
بان الاطلاق يقتضي الحقيقة مع عدم المعارض وهو موجود سيأتي في حجة المانعين وبالثاني قال الشيخ في النهاية والمبسوط واختاره
ابن حمزة وابن ادريس والمص والعلامة واحتجوا بان الانتساب انما يصدق حقيقة اذا كان من جهة الاب عرفا لان الناس يقولون فلان بن
فلان ويرفعون في نسبه الى الاباء ولا يقولون فلان ابن فلانة ويعضده قول الشاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن
ابناء الرجال الاباعد ورواية حماد بن عيسى قال رواه لي بعض اصحابنا عن العبد الصالح ابي الحسن الاول ع ومن كانت امه من بني هاشم
وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له وليس له في الخمس شيء لان الله تعالى يقول ادعوهم لابائهم ولانه احوط قال طاب ثراه
وهل يجوز ان يخص طايفة حتى الواحد تردد احوطه بسطه عليهم ولو متفاوتا اقول قد عرفت ان الخمس يقسم ستة اقسام قسم لله
وسهم رسوله لرسوله بالوراثة والسهام الثلثة الباقية وبعده للامام القائم مقامه قسمة له بالاصالة وسهم لله وسهم رسوله له بالوراثة
والسهام الثلثة الباقية لاربابها وقيل يجب قسمة ذلك في الاصناف الثلثة او يجوز تخصيص صنف بل واحد بالجميع الحق على الاول
وهو ظاهر حيث قال وعلى الامام ان يقسم هذه السهام سهم على قدر كفايتهم ولا يخص فريقا منهم بذلك دون فريق بل يعطي
جميعهم وانما جعلناه ظاهر الشيخ لان هذه العبارة لا يدل بالتصريح على ذلك لجواز كون هذا الحكم مخصوصا بالامام بخلاف عبارة
التي ثانية قال لا بد من وجه علمه الخمس اجزاء سهم للامام والشطر الاخر للمساكين واليتامى وابناء السبيل وباقي الاصحاب على الثاني

للاصل ولرواية البزنطي في الموثق عن ابي الحسن ع وقيل له ارايت ان كان صنف اكثر من صنف وصنف اقل من صنف كيف يصنع به فقال
ذاك الى الامام ارايت رسول الله ص كيف صنع انما كان يعطي على ما يرى كذلك الامام واشار ابن ادريس الى الاستحباب واختاره المص
والعلامة قال طاب ثراه وفي اعتبار الايمان تردد واعتباره احوط اقول المستحق للخمس لا يعتبر فيه العدالة على قول الاكثر
لانه يستحق بالقرابة فلا يشترط فيه زيادة على ذلك وقال بعض باشتراطها بناء على اشتراطها في الزكوة وهو عوضها لقوله ع لا تحل
الصدقة لمحمد ولا لال محمد ان الله جعل لهم في الخمس ما كفايتهم فجعله عوضا عنها فيعتبر في مستحقه ما يعتبر في مستحقها ولهذا امتنع منه
الغني وكان على حدودها اما الايمان فشرط لئلا يساعد الكافر على كفره ولانه احوط ولانه محاد الله فلا يعامل معه ما يؤذن بالمودة
وكذا المسلم غير المحق لا يعطى لانه ملحق بالاول عند المحققين من الاصحاب ويحتمل ضعيفا استحقاقه لثبوت ذلك له بالقرابة والنسب
ولا اعرف شاهدا من حديث مأثور او قول لا حكيه قال طاب ثراه وفي اختصاصه بالمعادن تردد اشبهه ان الناس فيها شرع
اقول المعادن جمع معدن بكسر الدال وهو كل ما استخرج من الارض مما كان فيها واشتقاقه من عدن بالمكان اذا اقام فيه
ومنه جنات عدن والشرع السواء يحرك ويسكن اي سواء ومنه الشرع المطهر لاستواء المكلفين فيه والمعادن قسمان باطنة وهي التي
يظهر بالعمل كالذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص وظاهرة وهي التي لا يفتقر في اظهارها الى عمل كالملح والنفط والقار والكبريت
والكحل فمن اصحابنا من اطلق القول بكون المعادن للامام وجعلها من الانفال كالمفيد وتلميذه والقاضي والشيخ في احد قوليه والعلامة
في المختلف لكونه اولى بالمؤمنين ولظاهر الروايات ومنهم من خصه بما كان في ملكه ع كبطون الاودية ورؤس الجبال والاجام دون غيرها
وهو قول ابن ادريس ومنهم من قال باشتراك المسلمين في الظاهرة كالشيخ في المبسوط والعلامة في القواعد وقواه في التذكرة لشدة
احتياج الناس اليها فلو كانت مختصا به لافتقر المتصرف فيها الى اذنه وذلك ضيق وضيق فيكون منفيا بالاية والرواية واما الباطنة
على هذا القول فالاقرب عدم اختصاصه بها فلا نقول باشتراك المسلمين فيها بل هي كالموات فمن احيا منها شيئا ملكه ويجوز للسلطان
اقطاعها وعلى القول الاول يكون له وعلى الثاني تخصيص بما يكون في ملكه قال طاب ثراه وقيل اذا غزا قوم بغير اذنه
فغنيمتهم له والرواية مقطوعة اقول الرواية اشارة الى ما رواه العباس الوراق عن رجل سماه عن ابي عبد الله ع اذا
غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام ع وان غزوا بامره كان للامام الخمس وعليها عمل الاصحاب ويؤيدها ان ذلك
معصية فلا يكون وسيلة الى الغنيمة ولانه ربما كان نوع مفسدة فالمنع ادعى لهم الى تركه فيكون لطفا فقطعها بارسالها
بانه بعمل الاصحاب وربما وجهنا قال طاب ثراه وفي حال الغيبة لا باس بالمناكح والحق الشيخ المساكن والمتاجر
اقول قد ثبت بنص الكتاب والسنة بدلالة على وجوب الخمس في الاموال على الخلاف في اجناسها واختصاص الامام بالانفال
ففي حال ظهوره ع وبسط يده يتصرف كيف شاء ولا يجوز لاحد ان يتصرف فيما يخصه الا باذنه وان تصرف متصرف كان عاصيا
واذا كان غايبا عنه اختفاء عجل الله ظهوره وقيامه ونعشنا بدولته ورحم ضعفنا في غيبته فماذا يصنع مستحقه من الانفال
قيل فيه اربعة اقوال ا اباحتها وهو اختيار سلار ونقله المص والعلامة عنه وعبارته في رسالة الانفال كبطون الجبال (الاودية ورؤس صح)
والاجام والمعادن وميراث الحربي كل ذلك للامام ع وفي حال الغيبة اباحوا لنا ذلك كرما وفضلا ب لا يباح شيء
لا المناكح ولا المساكن ولا غيرها لانه واجب بنص القرآن فلا يترك بروايات شاذة واجمع العلماء على ان الاية ليست منسوخة

فيجب ايصاله الى مستحقه وان استمر العذر الى الوفاة اوصى به الى من يوصله اليه وهكذا وهو ظاهر ابي الصلاح ج يباح المناكح
والمساكن والمتاجر خاصة ومعنى المناكح ان يشترى الانسان ما هو ملكه ع من الرقيق كالمقوم بغير اذنه وانما اباحوا عليهم السلام ذلك
لانها مصلحة يعم البلوى بها ويعز التفصي عنها فوجب نظرهم ع الاذن في استباحة ذلك من دون اخراج حقهم لا على معنى ان الواطي
يطا الحصة بالاباحة بل ان الذي يجب عليه الخمس لا يعفو الامام يملك الامة ليطا بالملك التام وفي رواية والمراد بالمساكن ان
يتخذ موضعا يسكنه من رءوس الجبال وبطون الاودية وما اشبه ذلك ومعنى المتاجر ان يتجر الانسان ويشترى بالبيع والشراء لما
هو مملوك له ع كالرقيق والحطب المقطوع من الاجام المملوكة له لا اسقاط الخمس من ربح ذلك المتجر بل يكون من باب الاباحة يجب الخمس
فيما يفضل منه عن مؤنة السنة وانما اباحوا عليهم السلام ذلك لعموم البلوى وعسر التفصي منه وفي روايات وهو اختيار الشيخ والمص
والعلامه ب يباح المناكح خاصة وهو اختيار المفيد الخطابة وفي مستحقه ع اقوال الف البحث هنا يقع في فصلين
الاول في مطلق الخمس وفيه خمسة اقوال ا انه مباح ذهب اليه سلار ب صرفه الى فقراء الذرية والشيعة ذهب اليه المفيد ج صرف النصف الى الاصناف
حفظه بالوصية حتى يصل اليه ع قال التقي د حفظه بالوصية او الدفن ذهب اليه الشيخ في المسائل الحائرية
ومايصح لمستحقه وهو الفصل الثاني قيل فيه اربعة اقوال ا صرفه الى فقراء الذرية والشيعة قاله المفيد واضاف ابن حمزه
حسنا والصحيح عندي انه يقسم نصفه على مواليه العارفين بحقه من اهل الفقه والصلاح والسداد ب انه يحفظ بالوصية ولا
يجوز ان يتصرف فيه بوجه من الوجوه وهو قول ابي الصلاح وابن ادريس ج التخيير بين الدفن والوصية وهو قول الشيخ في المسائل
الحائرية د انه يصرف الى باقي الاصناف على وجه التتمة اما اولا فلانه كفاية اذا جاز صرفه الى بعض الشيعة على قول المفيد فالهاشميون
اولى واما ثانيا فلانه لو كان حاضرا وقصر كفاية الاصناف عن التتمة وجب ان يكمل من نصيبه وكما يجب ذلك مع حضوره يجب مع غيبته
اذ الغيبة لا يسقط الحقوق الواجبة وهذا هو المعتمد لوجوه ا انه احوط لاشتماله على اخراج الواجب وتفريغ الذمة منه والبداة
لاهل الخبرة ب اشتماله على نفع محاويج الذرية ودفع ضرورتهم ج لو كان ذلك صلة للذرية ومودة لهم وقال تعم قل لا اسالكم
عليه اجرا الا المودة في القربى د انه اسلم عاقبة من الوصية او الدفن لبعد السلامة على طول المدة والله اعلم بالصواب

الصوم ومقدمته الصوم لغة الامساك والكف يقال صام
الماء اذا سكن وصام النهار اذا قام في وسط الضحى وهو اشد الاوقات حرارة لكفه حركات الناس في ذلك الوقت ...
الى القيلولة وشرعا امساك مخصوص على وجه مخصوص في زمان مخصوص من شخص على صفة مخصوصة بشرط النية فبالاول
يخرج الامساك عن المفطرات وبالثاني يخرج التناول نسيانا وبالثالث يريد الامساك بالنهار دون الليل وبالرابع يخرج عنه
امساك من ليس على صفات الصوم المشترطة كصوم الحائض هذا تعريف الشيخ وهو تعريف بامور خفية واحسن منه قول المفيد الصيام
هو الكف عن تناول اشياء ورد الامر من الله تعم بالكف عنها في زمان مخصوص في زمان الصيام وقال السيد الصوم توطين النفس
على الكف عن الذنوب وقال المص في كتابه هو الكف عن المفطرات مع النية فان قلت الدور وارد لان حاصل التعريف
انه الكف عن المفطرات وهي المبتدأة للصوم قلنا معرفة كونه مفطرا لا يتوقف على معرفة الصوم وحاصله ان الصوم هو الكف
عن اشياء سماها الشرع مفطرات وقال العلامه هو توطين النفس على الكف عن المفطرات فزاد قيد التوطين وما احسنه لان الكف

امر عدمي فلا يتعلق به الارادة قال الشيخ في المبسوط النية ارادة فلا يتعلق بالعدم بل بتوطين النفس على الامتناع او فعل
كراهية لحدوث المفطرات وحاصله ان العزم لا يتعلق بعين مقدور وما الصوم عبارة عن نفي المفطر فلا يتعلق الارادة به بل متعلقها
توطين النفس وقهرها على الامتناع بخوفها من العقاب وهو امر وجودي او يجدد كراهية لحدوث المفطر وهو واجب بالكتاب والسنة
والاجماع اما الكتاب فقوله تعم يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا
خير لكم ان كنتم تعلمون وقد تلطف سبحانه بعباده في هذه الاية من وجوه ا تشريفهم بالنداء حيث جعلهم محلا للخطاب ومعنى
الرد جوابه تهييجهم تعم تعليم بالاوصاف الجميلة يا ايها الذين امنوا لا بالاسماء والعبودية ب كتب عليكم على بناء المفعول ولم يقل
كتبت او اوجبت رفعا لمقامهم واظهار الاحتسابهم سبحانه محل من يملك اللطف وعن من قديرا ج كما كتب على الذين من قبلكم
ليدل على التسلي والمواساة لمن كان قبلهم في الطاعة وان هذه العبادة غير خاصة بهم بل هي عامة للانبياء والامم من عهد ادم الى
عهدكم وروى امير المؤمنين عليه السلام انه قال اولهم ادم ع د لعلكم تتقون بيانا للطف الحاصل بالصوم ه اياما اتى بصيغة اقل
الجمع تسهيلا عليهم و معدودات اي قلائل غير كثيرة وهو تاكيد القلة فانه لم يرد بالجمع اولا الكثرة ز فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر تلطف بالفطرة وقبل التعويض بالايام المعصية عنه ح وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي الذين يجعله
نوع من المشقة كالحامل المقرب والشيخ العاجز والمرضع القليلة اللبن وذي العطاش يفطرون ويتصدقون على مسكين واحد عن
كل يوم بمد طعام مع القضاء ط فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم اتى بالامر على وجه التلطف ومعنى قوله تعم فمن تطوع
خيرا فهو خير له اي زاد في الفدية عن المد فالتطوع خير له ومعنى قوله وان تصوموا خير لكم قال معناه ان في صدر الاسلام فرض عليهم
الصوم ولم يتعودوا فاشتد عليهم فرخص لهم في الافطار والفدية وروي ذلك عن الباقر ع فقال تعالى وعلى الذين يطيقونه فمن
اختار الرخصة فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فزاد في الفدية فهو خير له وان تصوموا ايها المطيقون خير لكم من الفدية والتطوع
واعتموا ابا تم نسخ ذلك بقوله تعم فمن شهد منكم الشهر فليصمه وروى الاصحاب عن الصادق ع ان معناه وعلى الذين كانوا
يطيقون الصوم ثم اصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فدية لكل يوم مد من طعام وعلى هذا لا نسخ ثم وصف شهر رمضان بانه
شريف نزل فيه القران ولم يوجبه على المريض والمسافر ثم قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ليبدي في خطابهم برحمة
وسكونهم الى جميل صنايعه واما السنة فكثير مثل صام شهر رمضان شهر فرض صيامه فمن صامه ايمانا واحتسابا خرج من ذنوبه
كيوم ولدته امه وقال ع قال الله تعم الصوم لي وانا اجزي به وقال ع الصوم جنة من النار وقال الباقر ع بني الاسلام على خمس
الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية واما الاجماع فمن عامة المسلمين ولو استحل مكلف تركه كان مرتدا
وفي النذر المعين تردد قوله ... مسائل ثمان الاولى في كيفية نية القربة وفيها قولان قال الشيخ في المبسوط
والخلاف ان ينوي الصوم فقط متقربا الى الله تعم والمعين ان ينوي مع ذلك الصوم من رمضان ... او غيره ذلك
ب قول ابن ادريس لا بد ان ينوي مع ذلك الوجوب وهو اختيار العلامه الثانية يكفي نية القربة ... رمضان وهل
يكفي في النذر المعين قولان الاكتفاء وهو مذهب المرتضى وابن ادريس للاصل ولانه زمان تعين للصوم كرمضان وعدمه

بل لا بد من التعيين وهو مذهب الشيخ والعلامة لان زمان لم يعينه الشارع في الاصل للصوم فافتقر الى التعيين ولانه احوط
قال طاب ثراه ووقتها للمندوب روايتان اصحهما مساواة الواجب اقول الصوم اما واجب او ندب والواجب اما معين
او غير معين فالنظر في الاقسام الثلاثة الاول الواجب المعين ويجب فيه النية من الليل ولو نسي او لم يتمكن اعلى حكمها ولا يجوز تركها
الى بعد الفجر اختيارا فيكون ما فعله ظاهر ابي علي تسويغ النية بعد الزوال فرضا ونفلا عمدا او نسيانا حيث قال يستحب للصائم
فرضا وغير فرض ان يبيت الصيام من الليل لما يريد به وجاز ان يبتدئ بالنية وقد بقي بعض النهار ويحتسب به من واجب اذا لم يكن احدث
ما ينقض الصيام ولو جعله تطوعا كان احوط وهو نادر ولا يعرج اليه لانه قد مضى معظم النهار بغير نية فلا يعد صياما كما لو استوعب
النهار بلا نية ولقوله عم من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له فذلك كله على وجوبها ليلا ولصحيحة هشام ابن سالم
عن ابي عبد الله قلت له الرجل يصبح لا ينوي الصوم فاذا … النهار حدث له راي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان
تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب من الوقت الذي نوى وهو عام في الفرض والنفل لصدقه عليهما واذا وجب
له في الفرض فوت النية وكانت بعد الزوال لم يخرج عن العهدة لان الواجب عليه يوم كامل فلا يجزي بعضه احتج ابو علي بما رواه
عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن موسى عم عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه من شهر رمضان
له ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار فقال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان ومثلها رواية البزنطي عمن
ذكره عنه عم قلت له الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز له ان يجعله قضاء من شهر رمضان
قال نعم والمعتمد في الجواب ان نقول الروايتان واردتان في القضاء فيختص به لا يقال لما يتعين زمانه اولى فالاجزاء لانا نقول
الاصل عدم تعدي الحكم من المنصوص لغيره لان ذلك قياس وهو باطل ولان ما يتعين زمانه يجب عليه ايقاع النية مع اول جزء
من الصوم شرط فيه او ركن فيصدق عليه انه قد خالف ما امر به عمدا فلا يخرج عن العهدة واما غير المعين فلا يصدق عليه المخالفة
والعصيان بالترك اول النهار فيكون حكمه حكم الناسي في رمضان فكان … الثاني الواجب غير المعين كالنذر المطلق وقضاء
رمضان فيجب فيه النية ليلا ويجوز تجديدها الى الزوال اختيارا لانه زمان لا يوصف نهاره بتحريم الاكل من قوله فاذا لم ينو
من الليل لا يوصف قبله بالتحريم بخلاف الصوم المعين وقال علم الهدى وقت نية الصوم الواجب من اول الفجر الى الزوال وهذا
الاطلاق يشمل المعين وغيره ولعله اراد وقت التضييق ويدل على ما قلناه روايات ا رواية عبد الله بن صالح عن ابي ابرهيم عم
قال قلت رجل جعل الله عليه صيام شهر فيصبح وهو يريد الصوم ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصوم فيبدو له فيصوم
فقال هذا كله جائز ب رواية عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح قال سالته عن الرجل يبدو له بعد ما اصبح وارتفع النهار ان يصوم ذلك
اليوم ويقضيه من رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم يصومه ويعتد به اذا لم يحدث شيئا ج رواية عمار الساباطي
عن ابي عبد الله عم عن الرجل عليه ايام من شهر رمضان يريد ان يقضيها متى ينوي القضاء قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا
زالت فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم له ان ينوي الصوم
بعد ما زالت الشمس قال لا د رواية هشام بن سالم عن الصادق عم قلت له الرجل يصبح لا ينوي الصوم فاذا … النهار حدث
له راي في الصوم قال ان هو نوى قبل الزوال حسب له يومه الثالث المندوب وفي وقته قولان اصحهما انه يستمر الى الزوال

في اصطلاح الفقهاء هو المنع لمحرم بحج او عمرة عن اتمام افعال ما احرم له فان كان هذا المنع بالمرض سمي حصرا وان كان بالعدو سمي صدا
ولكل منهما احكام فان منع المكلف بهما يجيز في التحلل من اتيانهما شاء وانما فرق الفقهاء بينهما لفرق الشارع احكامها وذلك من وجوه
جواز التحلل للمصدود عند تحقق الصد موضعه والمحصر لا يحل حتى يبلغ الهدي محله هذا في المشهور الذي عليه الجمهور من الاصحاب وعليه دلت
صحيحة معوية بن عمار عن الصادق عم الى ان قال فما بال النبي عم حيث رجع الى المدينة حل له النساء ولم يطف بالبيت فقال ليس هذا مثل هذا
النبي عم كان مصدودا والحسين عم كان محصورا وقال المفيد يبعث هديه كالمحصر وقال الشيخ في الخلاف الافضل ان ينفذه الى منى
او مكة ويمكن … وكان … ان المصدود يحل من كل شيء والمحصر الا من النساء حتى يحج في القابل ان كان واجبا او يطاف عنه للنساء ان كان
ندبا … افتقار المحصر في التحلل الى وقت المواعدة الى التقصير والمصدود يحل موضعه بذبح هديه خاصة وقيل بل بالتقصير ايضا وهو احوط وسيجيء
البحث فيه ان شاء الله تعالى … وفي وجوب الهدي على المصدود قولان اشبههما الوجوب … مسائل ثلاثة اقوال
عدم الوجوب وهو قول ابن ادريس لقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي اراد بالمرض لانه يقال احصره المرض وحصره العدو
وجوبه على من كان عليه او معه هدي ومن ليس كذلك يحل ولا دم عليه وهو قول ابي علي … وجوبه مطلقا ولا يحل الا به وهو قول الشيخ
وبه قال القاضي وابن حمزة وسلار والتقي واختاره المص والعلامة لصحيحة معوية … وهل يسقط الهدي لو شرط حله
حيث حبسه فيه قولان اظهرهما انه لا يسقط … المسقوط مذهبا السيد وبه قال ابن ادريس ما لم يكن ساقه واشعره او قلده
واوجبه الشيخ في الخلاف واختاره المص والعلامة وفائدة الشرط عندهم جواز التحلل للمحصور من غير تربص واما في المصدود فلا اثر للشرط
سوى التعبد الشرعي … لا يحل به مكانه للهدي شرطا او لا … الذي عليه المعظم التفصيل في تحلل المحصر والمصدود فالاول لا يحل
حتى يبلغ الهدي محله والثاني يحل مكانه ولم يفرق بينهما التقي وابو علي وادعى الاجماع عليه وغيره لكن اختلفا فابو علي جاز التحلل للمحصر في الحال
بذبح هديه او نحره مكانه ويحل من كل شيء الا من النساء قال ولو انفذ هديه الى مكة واقام على احرامه الى ان يبلغ … ما كان عنده … فحسن
منه كان اولى واما التقي فاوجب البقاء على الاحرام فيهما حتى يبلغ الهدي محله واما سلار فانه اوجب البقاء على المحصر في حجة الاسلام
حتى يبلغ محله واجاز التحلل في الحال في حج التطوع ورواه المفيد في المقنعة مرسلا عن الصادق عم … وفي اجزاء هدي
السياق عن هدي التحلل قولان اشبههما انه يجزي … في المسالة ثلاثة اقوال الاكتفاء بل لا بد من هدي اخر وجب الاحصار عملا
بالاية قاله الفقيهان وبه قال ابو علي ان كان هدي وجب الله باشعار او غيره والا اجزا واختاره العلامة في المختلف … وجوب هدي
الاحصار ان كان السوق واجبا بنذر وشبهه والاجزاء ان كان السياق ندبا وهو قول العلامة في القواعد
ولو بان ان هديه لم يذبح لم يبطل تحلله وهل يمسك … الوجه لا … يريد ان المحصر اذا بعث هديه او ثمنه ليشترى ويذبح
فيحلل وقت المواعدة لو ظهر له بعد ذلك انهم لم يجد … كان تحلله صحيحا لانه مشروع ويجب عليه بعث هدي في القابل او ثمنه وهل
يجب عليه ان يمسك اذا بعث في القابل عن محرمات الاحرام ويحل منها بالتقصير وقت المواعدة للذبح او لا يجب عليه الامساك الشيخ في النهاية
والمبسوط على الاول وكذا القاضي وابو علي وابن ادريس على الثاني واختاره المص والعلامة مع استحباب الامساك احتج الشيخ بصحيحة
معاوية بن عمار عن الصادق عم فان ردوا عليه الدراهم ولم يجدوا هديا ينحرونه وقد احل لم يكن عليه شيء ولكن يبعث من قابل ويمسك
ايضا واحتج ابن ادريس بانه ليس بمحرم فلا يحرم عليه المخيط والجماع ولا في الحرم فلا يحرم عليه الصيد … والمعتمد

يقضي عمرة عند زوال المنع وقيل في الشهر الداخل   الاول اختيار المص والشيخ في التهذيب لصحيحة
معوية عن الصادق ع وان كان في عمرة فاذا برئ فعليه العمرة ورواية رفاعة عن الصادق ع قال خرج الحسين ع معتمرا وقد ساق بدنة
حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب فقال علي ع ابني ورب الكعبة افتحوا له وكان قد حموا
الماء فاكب عليه فشرب منه ثم اعتمر بعد وبهذه الرواية تمسك سلار في جواز التحلل للمحصر مكانه واكثر الاصحاب على الثاني وهو راجع الى الخلاف
المتقدم في قدر الزمان بين العمرتين   وقيل لو احصر القارن حج في القابل قارنا وهو على الافضل الا ان يكون القران متعينا
بوجه   القايل هو الشيخ وبعده ابن حمزة وهو قول الاكثر وقال ابن ادريس يأتي بما شاء وفصل المص فقال ان كان القران متعينا
بنذر وشبهه وجب ان يأتي به والا تخير وتبعه العلامة احتج الاولون بصحيحتي محمد بن مسلم ورفاعة عن الصادقين ع انهما قالا القارن
يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال يبعث بهديه قلنا هل يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل بمثل ما خرج منه وحملها الباقون على
الاستحباب او على تقدير التعيين   وروي استحباب بعث هدي والمواعدة لاشعاره وتقليده واجتنابه ما يجتنبه المحرم
وقت المواعدة حتى يبلغ محله ولا يلبي لكن يكفر لو اتى ما يكفر له المحرم استحبابا   المحكي في الكتاب مذهب الشيخ في النهاية ومعظم الاصحاب
ومنع منه ابن ادريس وجعل الاخبار المتضمنة لجواز ذلك روايات آحاد وهو مكابرة اذ الروايات في ذلك كثيرة شهيرة واكثرها صحاح منها ما رواه
هرون بن خارجة ومنها صحيح عبد الله بن سنان ومنها صحيح الحلبي ومنها صحيح معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يبعث
بالهدي تطوعا وليس بواجب فقال يواعد اصحابه يوما فيقلدونه فاذا كان تلك الساعة اجتنب ما يجتنب المحرم الى يوم النحر فاذا كان يوم النحر
اجزأ عنه وقال الصادق ع ما يمنع احدكم ان يحج كل سنة فقيل له لا يبلغ ذلك اموالنا فقال اما يقدر احدكم اذا خرج اخوه ان يبعث معه
ثمن اضحية ويأمره ان يطوف عنه اسبوعا بالبيت ويذبح عنه فاذا كان يوم عرفة لبس ثيابه وتهيأ واتى المسجد ولا يزال في الدعاء
حتى يغرب الشمس وفي باقي الروايات ذكر باقي الاحكام التي حكاها المص من اجتناب المحرمات والتكفير وعدم التلبيات فرواه الصدوق
في كتابه   فروي في الاسد كبش اذا لم يرده وفيها ضعف   الرواية اشارة الى ما رواه ابو سعيد قال
قلت لابي عبد الله ع رجل قتل اسدا في الحرم قال عليه كبش يذبحه ومضمونها عمل الفقيه وابن حمزة والاكثر على عدم الفدية لصحيحة
حريز عن ابي عبد الله ع كلما يخاف المحرم من السباع والحيات وغيرها فليقتله وان لم يردك فلا يردك ولاصالة براءة الذمة
وكذا الحكم في حمار الوحش على الاشهر   المشهور مساواة الحمار للبقرة وهو مذهب الشيخ والمرتضى والحلبي والقاضي
وابن ادريس وقال الصدوق في حمار الوحش بدنة وخير ابن الجنيد بينها وبين البقرة وقال ابن حمزة فيه بقرة ولم يذكر له بدلا والسيد
وسلار لم يذكرا حكم الحمار   والابدال في الاقسام الثلثة على التخيير وقيل على الترتيب وهو اظهر
التخيير مذهب ابن ادريس ونقله عن الشيخ في الجمل والخلاف وهو احد قولي العلامة والترتيب مذهب الشيخ والتهذيب وابن بابويه والحسن
والسيد وهو اختيار المص   وفي الثعلب والارنب شاة وقيل البدل فيهما كالظبي   لا خلاف في ان في كل
من الظبي والثعلب والارنب شاة وانما الخلاف في تحقق البدل مع فقد الشاة او قيمتها وتحقيق البحث هنا يقع في مقامين
في بدل الظبي وهذا قوله   المشهور انه مع فقد الشاة يفض ثمنها على البر وهو الحنطة ويقسمه على الفقراء لكل مسكين
مدين فان زاد البر عن عشرة كان له الزائد وان نقص عن كفايتهم لم يلزمه الاتمام ولو عجز عن ذلك بان لا يكون قادرا على ثمن الشاة

صام

صام عن كل مسكين يوما ولو عجز صام ثلثة ايام قاله الشيخ والمتاخرون   مع فقد الشاة يطعم عشرة مساكين فان لم يستطع صام ثلثة
ايام قاله المفيد فقد خالف المشهور في شيئين ايجاب اطعام عشرة مساكين مع قطع النظر عن قيمة الشاة   ايجاب صوم ثلثة ايام مع
عجزه عن الاطعام وفي المشهور يجب بها بعد العجز عن صوم العشرة وهو مذهب الحسن والسيد والصدوق في المقنع والفقيه وقدر الاطعام هنا
بمد للمسكين   وجوب قيمة الشاة مع عدمها فان لم يجد صام عن كل نصف صاع يوما وحيزه اذا فقد الفداء او القيمة ان يصوم للنعامة
ستين يوما وللبقرة ثلثين يوما وللظبي ثلثة ايام وان صام بالقيمة اقل من هذه المدة اجزأه وان زادت القيمة عليها لم يتجاوزها قال الحلبي
فقد حصلت المخالفة في شيئين انه اوجب القيمة بالغا ما بلغت ولم يجعل للمالك ما زاد عن العشرة   انه اوجب في الظبي ثلثة ايام ورتبها بعد
العجز عن العشرة الايام   الثعلب والارنب هل حكمهما في البدل كالظبي فيه قولان نعم قاله الثلثة وابن ادريس وعمم القاضي
بترتيب البدل المشهور على كل من وجب عليه شاة حتى الجدي والحمل   لم يتعرض الفقيه والحسن لغير بدل الظبي وابو علي لم يتعرض لابدال الثلثة
الخامس في بيض القطاة والقبج اذا تحرك الفرخ من صغار الغنم وفي رواية عن البيضة مخاض من الغنم وان لم يتحرك
ارسل فحولة الغنم في اناث بعدد البيض فالناتج كان هديا ولو عجز كان فيه ما في بيض النعام   هنا مسئلتان   ماذا يجب
في البيض مع التحرك قيل فيه اربعة اقوال   الارسال قاله الفقيه   قال القاضي فان اصاب بيض حجل او حمامة وقد تحرك فيهما الفرخ فشاة ولم
اوجب فيهما من صغار الغنم كمذهب العلامة في القواعد ووجهه اصالة براءة الذمة من الزائد ولان الشاة تجب في القطاة فلا يساويها المتحرك
من بيضها كما لا يساوي في النعامة وحينئذ يقول لم يجز الا مثل ما قيل في النعم   وجوب مخاض عن البيضة والمراد ما يصح ان يكون ماخضا
ولا يلزمه الحامل وهو قول العلامة في المختلف   قال الشيخ وابن ادريس وابن حمزة وجعل مع العجز لكل بيضة درهما   لم يعتبر المفيد التحرك
وعدمه بل اوجب الارسال مطلقا حيث قال فان كسر بيض القطاة او القبج وما اشبههما ارسل فحولة الغنم في اناثها فكان ما نتج هديا
لبيت الله تعالى فان لم يجد كان عليه لكل بيضة دم شاة فان لم يجد اطعم عن كل بيضة عشرة مساكين فان لم يجد صام عن كل بيضة ثلثة ايام
اذا تعذر الارسال قال المفيد عليه لكل بيضة شاة ومع العجز عشرة مساكين فان لم يجد فلكل بيضة صيام ثلثة ايام وقال
الشيخ فان عجز عن الارسال كان حكمه حكم بيض النعام قال ابن ادريس معناه ان النعام اذا كسر بيضه فتعذر الارسال وجب في كل بيضة شاة
والقطا اذا كسر بيضه فتعذر ارسال الغنم وجب في كل بيضة شاة فهذا وجه المشابهة بينهما فصار حكمه حكمه ولا يمتنع ذلك اذا قام الدليل
عليه وفسر المتاخرون بوجوب اطعام عشرة مساكين عن كل بيضة ومع العجز صيام ثلثة ايام وذهب اليه المفيد ويا قوله ابن ادريس ضعيفا
لانه لا يجزي استبدال الاقوى على الاضعف عند العجز عن الاضعف لامتناع التكليف بمثل ذلك ولان الارسال اضعف في التكليف لانه
ربما لا يحصل النتاج ولانه اخف مؤنة على المالك اذ لا ثمن ولا قيمة لما يرسل وينتقل من الفحول الى ارحام الاناث وكيف يجب الشاة مع
العجز وهي لا تجمع المكنة والظاهر ان الذي حمل ابن ادريس على التفسير المذكور هو   انه صار مذهب المفيد   ان عبارة المبسوط
شديدة الالتباس بايهامها تفسيره فانه قال بعد ان ذكر حكم الارسال فان لم يقدر كان حكمه حكم بيض النعام سواء   روى سليمان بن خالد
في الصحيح عن الصادق ع قال في كتاب علي ع في بيض القطاة كفارة مثل ما في بيض النعام   المراد بقولهم ارسل فحولة الابل
في اناث بعدد البيض كون الاناث بعدد البيض لا الفحول فجاز ان يرسل فحلا واحدا على العدد الواجب قال ابو علي فرع الفحل عددها من
النتاج او المعز وفي صحيح سليمان بن خالد ومنصور بن حازم عن الصادق ع قال سألته عن محرم وطئ بيض القطاة فشدخه فقال

يرسل في عدد البيض من الغنم كما يرسل الفحل في عدد البيض من الابل   الحمام وهو كل طاير يهدر ويعب الماء
وقيل كل مطوق   قال الكسايي كل مطوق حمام وقال صاحب الصحاح الحمام عند العرب ذوات الاطواق من نحو الفواخت
والقماري وساق حر والقطا والوراشين واشباه ذلك يقع على الذكر والانثى لان الهاء انما دخلته على انه واحد من جنس لا
للتانيث وعند العامة انها الدواجن فقط والدواجن جمع داجن والواحد داجنة وهو الذي يالف البيوت ويقال لذلك الشاة
والبقر ايضا من الدواجن والتفسيرا لاول ذكره الشيخ في المبسوط والعب شرب الماء دفعة واحدة من غير ان يقطعه كالدجاج بل يضع
منقاره فيه ويكرع كما يكرع الشاة والهدر تواصل الصوت   وكذا في الدراج وشبهها وفي رواية دم
يريد في كل من الحجل والدراج والقطاة حمل قد فطم ورعى الشجر وهو المشهور في فتاوى الاصحاب وفي رواية سليمان بن خالد قال في
كتاب علي ع من اصاب قطاة او حجلة او دراجة او نظيرهن فعليه دم   وكذا قيل في قتل العضاه
يريد في قتل العضاة كف طعام قاله الصدوق في كتابه وفي المقنع وبه قال الشيخ في التهذيب وقال ابو علي كف من طعام او تمرة والمعتمد
الاول لصحيح معوية قال قلت لابي عبد الله ع محرم قتل عضاه وقال كف طعام   ولو جهل حاله فداء كالمقتول وكذا
لو لم يعلم اثر فيه ام لا   القايل بذلك الشيخ وعليه الاصحاب ولم يجزم به المص ولعله نظر الى اصالة عدم التاثير واصالة
براءة الذمة والحاصل ان الرامي لا يخلو اما ان يعلم الاصابة او يعلم عدمها او يجهلها واذا علم الاصابة لا يخلو اما ان يعلم تاثيرها او لا
واذا علم تاثيرها فاما ان يراه سويا بعد ذلك او لا فالاقسام خمسة   ان يعلم عدم الاصابة ولا شيء فيه اجماعا سوى الاثم   ان يجهل
الاصابة فهل يضمن ام لا قال القاضي نعم لان الاصل الاصابة مع الرمي وشرط الباقون الاصابة لاصالة العدم وبراءة الذمة
ان يعلم الاصابة ويجهل التاثير فهل يجب الكفارة قال الشيخ نعم وعليه الباقون لجواز التاثير وعلم الجناية على الصيد المحرم فيبنى
على الاحتياط التام ويتوقف المص نظرا الى اصالة عدم التاثير وبراءة الذمة   ان يعلم التاثير ولا يعلم حاله فعليه الفداء كاملا
اجماعا   ان يعلم تاثيره فلا يخلو اما ان يكون سبب الجناية الجرح او الكسر وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يبرا من الكسر او يبرى من الجرح
فالاقسام اربعة   ان يكون الجناية بالكسر ويبرا ففيه ربع الفداء عند الشيخ والقاضي وابن ادريس واختاره العلامة والصلة
بشيء عند المص والمفيد والفقيه ولا شيء عند الصدوق في المقنع احتج الشيخ لصحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن رجل
رمى صيدا فكسر يده او رجله وتركه فرعى الصيد قال عليه ربع الفداء احتج الصدوق برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سالته عن
محرم رمى صيدا فاصاب يده فعرج فقال ان كان الظبي مشى عليها ورعى وهو ينظر اليه فلا شيء عليه   ان يبرا ويبقى العرج وفيه
الارش عند المص والعلامة والجميع عند الشيخ لانه مفض الى تلفه وهو قوي   ان يكون السبب الجرح وهو كالكسر عند الشيخ فيجب ربع
سويا ففيه الربع ومع عدمه الفداء فهو قسمان وعند المص الصدقة بشيء مع البرء ومع عدمه الارش وقال الشيخ يستوي بين الكسر والجرح
والروايات وردت بالكسر واختاره العلامة في المختلف الصدقة بشيء مع البرء ولم يذكر حكم عدم البرء وقال في التحرير ولو جرح
الصيد ضمن الجرح على قدره ثم ان رآه سويا بعد ذلك وجب الارش وقال الشيخ في التذكرة لو جرح الصيد ضمن الجرح على قدره ثم قال
بعد كلام ولو جرح الصيد فاندمل وصار غير ممتنع فالوجه الارش وقال الشيخ يضمن الجميع وهو قول ابي حنيفة لانه مفض الى تلفه
والظاهر ان مراده بقوله ضمن الجرح على قدره ان الجناية اذا كانت مقدرة كاليدين ففيهما القيمة وفي الواحد نصف القيمة كالعين

وفي القرنين من الغزال نصف القيمة وفي كل واحد الربع لانه حكى ذلك في الكتابين عن الشيخ ولم يرده ولا صرح بقوله ولا ادري ما مراده
والمص في النافع كالشيخ لم يفرق بين الكسر والجرح واوجب ربع الفداء اذا راه سويا بعد الجناية وفي الشرايع اوجب الارش
وقيل في كسر يدي الغزال نصف قيمته وفي يديه كمال القيمة وكذا في رجليه وفي قرنيه نصف القيمة وفي كل واحد ربع وفي المستند ضعيف
منا مسلمان   في كل من العينين واليدين والرجلين نصف القيمة وفيهما كمال القيمة قاله الشيخ في المبسوط ووافقه العلامة
في القواعد على الجميع وفي المختلف في العينين لانه تم الجناية عليهما كالميت وقال المفيد وتلميذه وان فقا عين الصيد تصدق بصدقة واحتج
الشيخ بما رواه ابو بصير عن الصادق ع قلت فان فقا عينيه قال عليه قيمته قال في المختلف ولا باس بالارش اذا كانت الجناية على احد
العينين   كسر القرنين وفيهما ثلثة اقوال   نصف القيمة وفي احدهما الربع قاله الشيخ وتبعه العلامة في القواعد والمص في الشرايع
والمستند رواية ابي بصير عن الصادق ع قلت له ما تقول في محرم كسر احد قرني غزال في الحل قال عليه ربع قيمة الغزال قلت فان كسر
قرنيه قال عليه نصف قيمته يتصدق به   الارش قاله العلامة في المختلف لانه اعاب صيدا فكان عليه ارشه واستضعف سند الرواية
الصدقة بشيء قاله الفقيه والمفيد وتلميذه   ولو ضرب بطير على الارض لزمه ثلث قيم وقال الشيخ دم وقيمتان
فتوى الشيخ في المبسوط ان عليه دما وقيمتين فالدم جزاء الطير لموجب الاحرام وقيمة للحرم واخرى لاستصغاره وعليه
اكثر الاصحاب وجزم به المص في الشرايع والعلامة في القواعد وفي رواية معوية بن عمار ثلث قيم والضمير في انها في استصغاره هل هو
راجع الى الصيد او الى الحرم احتمالان ويظهر الفايدة فيما لو فعل ذلك في الحل فان قلنا بالثاني لم يجب سوى الفداء وان قلنا بالاول
وجب معه قيمة ويمكن ان يقال المراد استصغار الطير لا مطلقا بل الطير الذي يكون في الحرم وافتى المص في الشرايع بقول الشيخ
وفي النافع بالرواية وهي ما رواه معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في محرم اصطاد طيرا في الحرم فضرب به الارض فقتله
قال عليه ثلث قيم   وشرط الشيخ مع الاغلاق الهلاك   المشهور بين الاصحاب هو قول الشيخ لانه مع عدم
الهلاك لم يحصل منه جناية على الصيد فيكون بمنزلة من رمى صيدا ولم يؤثر فيه وقيل يضمن بنفس الاغلاق عملا باطلاق الروايات
المتضمنة لوجوب الجزاء بنفس الاغلاق وحملت التلف وجهل الحال كما لو رمى الصيد واصابه وجهل ما اثره   وقيل
اذا اغلق على حمام الحرم ولم يعد فعن كل طير شاة ولو عاد فعن الجميع شاة   القول للفقيه وتبعه الشيخان والقاضي
وابن حمزة وسلار وابن ادريس وقال ابو علي من نفر طيورا كان عليه لكل طاير ربع قيمته والظاهر ان مراده اذا رجعت لانه مع عدم
الرجوع يكون متلفا فيجب عليه لكل واحد شاة قال الشيخ في التهذيب ولم اجد بحديث مسندا   ولو تكرر عمدا
فيه ضمانه في الثانية روايتان اشهرهما انه لا يضمن   ذهب الشيخ في كتابي الفروع الى تكريرها وتبعه ابن ادريس والعلامة
واطلق السيد والشيخ وابو علي تكريرها ولم يفصلوا بين العامد وغيره ووجهه عموم قوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
وكما يتناول المرة يتناول ما زاد ولبراءة الذمة بفعل التكفير يقينا فيكون واجبا لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك والقول الاخر
للشيخ في النهاية انه لا يضمن ويكون ممن ينتقم الله منه ولان الكفارة تجب لتكفير الذنب واذا انتقم الله بالانتقام انتفت فايدة
التكفير والاصل براءة الذمة وهو مذهب القاضي والصدوق في كتابيه اعني المقنع ومن لا يحضره الفقيه واختاره المص والروايات
بالوجهين   ولو اشترى محل بيض نعام لمحرم فاكله المحرم ضمن كل بيضة بشاة وضمن المحل عن كل بيضة درهما

مستند هذه الفتوى ما رواه ابو عبيده سال الباقر ع عن رجل محل اشترى لرجل محرم بيض نعام فاكله المحرم فما على الذى اكله فقال على الذى اشتراه فداء لكل بيضة درهم وعلى المحرم لكل بيضة شاة والتحقيق ان نقول لا يخلو اما ان يكون المحل قد اشتراه مكسورا او صحيحا وكسره المحل او كان مسلوقا وفى جميع هذه الصور يضمن البيضة عن المحل بدرهم وعن المحرم بشاة اما الاول فلا يلزم المحرم على المحرم كما يجب عليه البدنة لو عقد للمحرم واما الثانى فلحرمة الصيد على المحرم بالاجماع ولو اشتراه صحيحا وكسر المحرم وجب عليه الارسال دون المسلمة الى صوتها ويجب الشاة ايضا بسبب الاكل ومنا ما لا فرق فى المحل بين كونه فى الحل والحرم عملا بالعموم واما المحرم ففى صورة الارسال يجب معه ضمان القيمة وهل يضاعف عليه الجزاء فى الصور الباقية فيجب شاتان فيه احتمالان نعم لعموم تضعيف الجزاء على المحرم فى الحرم والاخر لا لبنوء التلف على مباشرة المحرم وهو اقوى لو كان المشترى محرما هل عليه الدراهم او الشاة يحتمل ضعيفا الاول لاصالة البراءة وعدم النص فيقضى باليقين ويحتمل قويا الثانى لمساواته المحرم الاكل اذ لا فرق فى ضمان المحرم بين المباشرة والسبب وح هل يضاعف عليه ولو كان فى الحرم اشكال والظاهر عدمه لو اشتراه المحرم لنفسه هل يجب عليه ما يجب على المحل وهو درهم او ما يجب على المحرم وهو شاة او لا يجب عليه سوى الفداء الاقرب الاخير لو ملكه المحل بغير شراء وبذله للمحرم فاكله هل يجب عليه الدرهم او لا يجب لعدم تحريم الصيد عليه وخروجه عن النص الاقوى الاول لان السبب اعانة للمحرم ولا اثر لخصوصية سبب تمليك العين هل ينسحب الحكم لو اشترى له غير البيض من المحرمات نظر

ولو اضطر الى اكل صيد وميتة فروايتان اشهرهما ياكل الصيد ويفديه وقيل ان لم يمكنه الفداء اكل الميتة المفضل هو الاكل من الصيد مع القدرة على الفداء ومن الميتة مع العجز مذهب الشيخ وابى على والقاضى وقال الصدوق فى المقنع اذا اضطر الى اكل صيد وميتة فانه ياكل الصيد ويفديه وقد روى فى حديث اجازة ياكل الميتة لانها قد حلت له ولم يحل له الصيد وقوى ابن ادريس الاكل من الميتة على كل حال لانه مضطر اليها ولا كفارة فى اكلها ولحم الصيد ممنوع منه لاجل الاحرام وقال المفيد من اضطر الى صيد وميتة فلياكل الصيد ويفديه ولا ياكل الميتة واطلق وكذا قال السيد وسلار وقال العلامة والاقرب عندى حجة المفيد احتج برواية منصور بن حازم قال سالت ابا عبد الله ع عن محرم اضطر الى اكل الصيد والميتة قال ايهما احب اليك ان ياكل من الكل او الميتة قلت الميتة قال فكل من الصيد وافده ولم يبين حكم العاجز عن الفداء وكذا المصد المسئلة ولم يبين حكم العاجز بل جعله قولا فقال وقيل ان لم يمكنه الفداء اكل الميتة فاعلم ان الفرق بين هذا الاطلاق وبين المفصل ان العاجز ينتقل فرضه الى اكل الميتة ولا يجزيه غير ذلك وعلى الاطلاق يكون الواجب عليهما الاكل من الصيد مع القدرة عليه يجب فى ذمته وما يجزى يرجع الى الفوائد المقررة وهى ان هذا الصيد ان كان نعامة انتقل فى ابدالها حتى ينتهى الى ما يلزم العاجز وهو الصوم وكذا ان كان ظبيا او غيرهما فهذا فرق بينهما فاعرفه فالحاصل ان فى المسئلة ثلاثة اقوال الاكل من الميتة من راس وهو الذى قواه ابن ادريس وقال الصدوق فى المقنع لا باس وهو ظاهر الشيخ فى الاستبصار حيث قال عند ما اورد رواية عبد الغفار قال سالت ابا عبد الله ع عن المحرم اذا اضطر الى ميتة فوجدها ووجد الصيد قال ياكل الميتة ويترك الصيد هذا محمول على المقيد او على من وجد الصيد غير مذبوح فانه ياكل الميتة التفصيل الاكل من الصيد للقادر ولم يذكر حكم العاجز والظاهر انه ياكل منه ايضا ويكون حكمه الرجوع الى الاصول المقررة اذا كان الصيد مملوكا فداه لمالكه ولو لم يكن مملوكا تصدق به وحمام الحرم يشترى به علف لحمامه

اول

الصيد ينقسم الى ثلاثة حمام الحرم ويشترى بفدائه علف لحمامه وغيره مما ليس بمملوك ويتصدق به على الفقراء والمملوك وفيه بحثان كيف يتصور الملك فنقول يتصور ملك الصيد فى اربع صور ان يكون الصيد فى الحل ومالكه محل ان يكون من المتمادى والدباسى سواء كانت فى الحل او الحرم وسواء كان مالكها محلا او محرما على القول بملك الصيد للمحرم ان يكون الصيد فى الحرم ومالكه محل وان وجد ارساله فى كيفية الضمان فنقول عبارة المص فى كتابيه ولو كان الصيد مملوكا ففداؤه لصاحبه ومثلها عبارة العلامة فى المعتمد والارشاد وفى القواعد وفداء المملوك لصاحبه وان ادعى القيمة على اشكال قال فخر المحققين فى شرحه ينشا من عموم قولهم وفداء المملوك لصاحبه ومن ان المضمون للمالية المحضة انما هو القيمة فيتصدق بالزايد والاقوى انه للمالك هذا اخر كلامه والمعتمد ما قال الشيخ فى المبسوط وعبارته ولو كان الصيد مملوكا فعليه الجزاء لله والقيمة للمالك ومثلها عبارة التحرير والشهيد فى دروسه قال ولو كان الصيد مملوكا فعليه الجزاء لله والقيمة للمالك وفى التمادى فى الحرم نظر اقربه وجوب جزاء وقيمة للمالك فعلى هذا يجب جزاء اخر لله ثم ايضا ولو قيل بالمساواة بين الحرمى وغيره كان قويا هذا اخر كلامه وفى تمثيله بالتمادى نظر لانه يوهم انحصار الفرض فيها وقد عرفت امكان تصوره فى غيرها فقد حصل من عبارة المص والعلامة ان فداء المملوك لصاحبه ثم فرع العلامة ما لو كان الفداء زايدا عن القيمة هل يعطى المالك الزيادة او يتصدق بها واما الشيخ فاوجب الجزاء لله والقيمة للمالك وتابعه فى التحرير والشهيد وفرع عليه ما لو كان فى الحرم واستقرب وجوب جزاء اخر لله ثم قوى الاقتصار على القيمة الواحدة وانه لا فرق بين الحل والحرم فى ذلك فيتبع اطلاق الشيخ نقول ههنا شى وهو ان القيمة لو كانت مقدرة باصل الشرع كالحمامة فان الشرع قدر قيمتها فى الحرم بدرهم فلو فرضنا كانت مملوكة وهى فى الحرم وكان الدرهم زايدا عن قيمة السوق فاما قصا هل يعطاه المالك الاقرب اعتبار اكثر الامرين من المقدر الشرعى وقيمة السوق اما وجوب الزايد عن المقدر لو نقص عن القيمة فلقضية ضمان المالية واما دفع الزايد عنها فلانه المقدر الشرعى وقد نص على كونه للمالك وعلى هذا يحمل قول القواعد الحق وجوب الجزاء لله والقيمة للمالك فلو تعددت القيمة او الفداء او تمام يجب للمالك اكثر من واحدة والباقى صدقة فلو اجتمع الحاكى والدال والممسك والذابح والاكل فعلى كل واحد فداء فان كانوا فى الحل فقيمة واحدة للمالك يتوزعونها بالتسوية وان كانوا فى الحرم فعلى كل واحد فداء وقيمة بكمالها فان لم يفرق بين الحل كانت واحدة منها للمالك والبواقى صدقة وان فرقنا وجب اخرى للمالك من غيره ولو ضرب طيرا على الارض فى الحرم لزمه دم وقيمتين احدهما للمالك ويحتمل على ما استقربه الشهيد كون القيمتين صدقة ووجوب ثالثة للمالك ولو كانت الجناية على بيض الصيد قبل التحرك وجب الارسال لله والقيمة للمالك ولو قتل فى الحرم واكل فيه وجب فداء المقتول وقيمة للحرم وهل يدفع الى المالك او يتصدق بها ويجب اخرى فيه احتمالان

من اصاب صيدا فداؤه شاة فلم يجد اطعم عشرة مساكين فان عجز صام ثلثة ايام فى الحج قال العلامة عند حكى قول القاضى ان من وجب عليه شاة ولم يقدر عليها قومها وفض ثمنها على البر واطعم عشرة مساكين لكل مسكين نصف صاع فان زاد على ذلك لم يلزمه غيره وان نقص لم يجب عليه اكثر منه فان لم يقدر على ذلك صام عن كل نصف صاع يوما فان لم يقدر صام ثلثة ايام وحكم الحمل والجدى يجرى هذا المجرى مع انه عد اشياء كثيرة يجب فيها الشاة فان قصد جميع ذلك فهو فى موضع المنع اذ الابدال انما يجب فى الظبى والثعلب والارنب على اشكال وكذا فيما يوجب البدنة والبقرة وهذا يدل على عدم اخبار

لا اطراد هذه القاعدة والمص لجزاها في اثنا فرع على قول القاضي وزاد بقوله في الحج وهل الحرم وهو يؤم
الحرم لا اشهر الكراهية ولو اصابه فدخل الحرم ومات فيه لم يضمن على اشهر القولين ذهب الشيخ في النهاية الى التحريم ووجوب
الفدية ومنعهما ابن ادريس واختاره المص والعلامة والروايات بالوجهين وفي تحريم حمام الحرم في الحل تردد
اشبهه الكراهية المشهور عند علمائنا ان الموجب لتحريم الصيد البري امران الاحرام والحرم فما كان من الصيد في الحل
لا حرم على المحل مطلقا اي سواء كان من الطير او الوحش من اي انواع الصيد كان ولا فرق بين حمام الحرم وغيره من ذلك اوجه التحريم
حيث كان وهو مذهب الشيخ في احد قوليه والعلامة في احد القولين لان للحرم حرمة ليست لغيره فيناسب حرمة الملتجي اليه وان خرج عنه حيث
صار منسوبا اليه للاية ولصحيحة علي بن جعفر قال سالت اخي موسى ع عن حمام الحرم يصاد في الحل فقال لا يصاد حمام الحرم حيث كان اذا علم
انه من حمام الحرم وقال في كتابي الفروع في كتاب الاطعمة بالجواز وهو مذهب ابن ادريس للاصل واختاره المص في تقدير فدية حمام
الحرم اذا قتل حينئذ منعه قال الش في كل حمامة شاة وفي فرخها حمل وفي بيضها درهم وفي حمامة الحل درهم وفي فرخها نصف وفي بيضها
ربع واطلق الباقون على التسوية اللهم الا ان يكون قصد بحمامة الحرم ما وجد في الحرم وبحمامة الحل ما قتل في الحل لكن يضاف الى الاول كونه
القاتل له محرما وحينئذ يضاف الى ما ذكر القيمة ومتى درهم في الحمامة ونصف في الفرخ وربع في البيضة ولم يذكر وان كان القاتل في الحرم
غير محرم فانه يكون عليه القيمة وقدرها الشارع بدرهم في الحمامة ونصف في فرخها وربع في بيضها الا الشاة والحمل فعبارته على كل
تقدير غير خالية من خلل قيمة الحمام المملوك ان كان له مالك اما في الحل ومطلقا على الخلاف وغير المملوك يتصدق به وحمام الحرم يشترى
به علف لحمامه وعليه الاكثر ومستنده رواية زياد الواسطي وفي رواية حماد بن عثمان ويكون فيما وجنسه دروا. فضل بن الصفة ويشتري
العلف وكذا البيض يشترى به العلف عليه رواية يزيد ابن خليفة الاصل في حمام الحرم ما روي عن علي بن الحسين ع انه نظر الى حمام
مكة فقال اتدرون ما سبب كون هذا الحمام في الحرم قالوا وما هو يا ابن رسول الله قال كان في اول الزمان رجل له دار فيها نخلة قد اوى
الى حجر في جذعها حمام فاذا افرخ صعد الرجل فاخذ فراخه فذبحها فاقام كذلك دهرا طويلا لا يبقى له نسل فشكى ذلك الحمام الى الله عز وجل
ما نال من الرجل فقيل له ان رمى اليك بعدها فاخذ لك فرخا صرع من النخلة فمات فلما كبرت فراخ الحمام رقي اليها الرجل ووقف الحمام
لينظر ما يصنع به فلما توسط الجذع وقف سائل بالباب فنزل فاعطاه شيئا ثم ارتقى فاخذ الفراخ ونزل بها وذبحها ولم يصبه شيء
فقال ما هذا يا رب فقيل ان الرجل تلافى نفسه بالصدقة فدفع عنه السبب وانت فسوف يكرمك الله في نسلك ويجعلك واياهم بموضع
لا يهاج منهم شيء الى ان تقوم الساعة واتى به الى الحرم فجعل فيه وهل يملك المحل صيدا في الحرم الاشبه انه يملك
ووجب عليه ارساله ان كان معه هذا هو المشهور لا نعرف فيه مخالفا وذهب المص في الشرايع الى انه لا يملك اما المحرم فموضع
الاشكال وتحرير البحث فيه ان نقول لا خلاف في تحريم امساك الصيد اجماعا بل يجب عليه ارساله ان كان معه وهل يبقى في ملكه فيخرج بالاحرام ما كان
مملوكا له ولا يدخل بميراث وشبهه او يدخل فيجب ارساله تحقيق البحث فيه يقع في اربع مسائل اذا احرم ومعه صيد وجب
ارساله سواء كان في الحرم او الحل ولو تلف قبل ارساله ضمنه وهو اجماع ولقول الصادق ع لا يحرم واحد ومعه شيء من الصيد حتى يخرجه
من ملكه فقد دل هذا الحديث على وجوب تقديم ازالة اليد منه قبل الاحرام لكن لا يضمنه بعد احرامه وفي ضمانه بعد احرامه دليل على خروجه عن ملكه ولو
لو كان في الحل ملكه من اشتراه عليه ولو ارسله المالك قبل ذلك لم يعد الى ملكه الا بسبب جديد ما كان نائيا عنه لا يخرج عن ملكه لاصالة

بقاء الملك ولانتقاله ببيع او هبة وغيرهما لان جميلا سال الصادق ع عن الصيد يكون عند الرجل من الوحش في اهله او من الطير يحرم
وهو في منزله قال وما باس لا يضره هل يدخل في ملكه الموروث قال العلامة الاقرب نعم ويزول ملكه عنه عقيب ثبوته ان كان حاضرا او حل ساله
ولو كان نائيا عنه استقر ملكه وهو الذي قواه الشيخ في المبسوط ولو قلنا بعدم دخول الموروث ملكه باقي الورثة وان كانوا الابعد وكان
الاحرام بالنسبة الى الصيد من موانع الارث وينتقل اليه ما عدا الصيد من التركة ان كان اولى منهم وقد ينصف ان كان مشاركا ولو احل قبل قسمة
التركة بين شركائه في الميراث شاركهم في الصيد وان احل بعدها فلا شيء له منه وان كان مساويا لغيره باقي الورثة وكان البعيد واحدا لم يكن
له نصيب في الصيد ولو كان البعيد متعددا واحل بعد قسمة الصيد فلذلك والا كان له دون البعيد وقيل يبقى على ملك الميت الى ان يحل فاذا
حل ملكه لا يدخل في ملكه بابتياع ولا هبة لان الصعب بن جثامة اهدى الى رسول الله ص حمارا وحشيا فرده وقال انا لم نرده عليك الا
انا حرم وسال الحكم بن عيينة الباقر ع ما يقول في رجل اهدي له حمام اهلي وهو في الحرم فقال اما ان كان مستويا خليت سبيله فلو اخذه
باحد هذه الاسباب ضمنه ولو اشتراه الوكيل ما باعه الاختيارية كالميراث يدخل في ملكه ويفرق بين التملك الاختياري والاضطراري فالاول
لا يدخل في الملك والثاني يدخل ثم يخرج في الحال مع الحضور ويستقر مع الغيبة وهل الثانية عقوبة قيل نعم
والاولى فرضه وقيل الاولى فاسدة والثانية فرضه والاول اظهر وهي البحث الثاني في مسائل يفسد الحج
بالجماع قبل الوقوف بالمشعر وان وقف بعرفات وهو المشهور وعليه الشيخ والصدوقان والقديمان والقاضي وابن حمزة وابن ادريس
واختاره المص والعلامة وقال المفيد يفسد ان كان قبل الوقوف بعرفة وبعده قبل المشعر عليه البدنة وليس عليه الحج من قابل وبه قال
سلار وللسيد مثل القولين فبالاول في الانتصار وبالثاني قال في الجمل احتج الاولون بصحيحة معاوية عن الصادق ع اذا وقع
الرجل بامراته دون المزدلفة او قبل ان ياتي مزدلفة فعليه الحج من قابل واحتج الاخرون بما روي عنهم عليهم السلام الحج عرفة اذا
وجب عليه الحج من قابل فهل الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة او بالعكس بالاول قال الشيخ في النهاية واختاره المص وبالثاني قال ابن
ادريس ونقله عن الشيخ في الخلاف ونحوه العلامة في المختلف قال وهو اختيار والذي احتج الاولون بوجوه بالاستصحاب و
بان الاولى انها كانت حجة الاسلام قبل الجماع فكذا بعده ان الجماع بعد الوقوف بمزدلفة لا يخرجه عن كونه حج الاسلام ما رواه
زرارة في الصحيح قال سالته عن رجل غشي امراته الى ان قلت فاي الحجتين لهما قال الاولى التي احدثا فيها ما احدثا والاخرى عليهما
عقوبة واجاب الاخرون عن الاول بوجوب المصير الى الدليل الناقل عن الاصالة وعن الثاني بالفرق بين حال الصلاة وحال الحج بان
الاولى وقع فيه وبين الجماع قبل المشعر وبينه بعده ولذا وجبت الاعادة في الاول دون الثاني وعن الثالث بان الرواية وان كانت
صحيحة الا انها مقطوعة احتج الاخرون بانه حج فاسد فلا يجزي ولا يبرئ الذمة فلا يكون حج الاسلام والجواب منع الاولى فان الاعادة
وان تضمنت الاعادة فلم يتضمن ذكر الفساد الا في العمرة وعن الثانية سلمنا ان الذمة لا تبرا بها بل بها وبالثانية نعم اطلاق الفقهاء
القول بافساد الحج يرجح قول ابن ادريس يجب عليهما الافتراق في كيفية ثلاثة اقوال وجوبه في القضاء اذا بلغا موضع
الذنب حتى يقضيا المناسك الامر ثالث محرم وهو قول الشيخ في النهاية والمبسوط واختاره المص والعلامة في اكثر كتبه وجوب
التفرقة من موضع الذنب الى قضاء المناسك في الحجتين معا وهو قول الفقيه قال العلامة في المختلف ولا باس به وهو في صحيحة زرارة
قال سالته عن محرم غشي امراته وهي محرمة فقال جاهلين او عالمين قلت اجبني عن الوجهين جميعا فقال ان كانا جاهلين استغفرا

بهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء وان كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فاذا
بلغا المكان الذي احدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا مناسكهما ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قلت فاي الحجتين لهما قال الاولى التي
احدثا فيها ما احدثا والاخرى عليهما عقوبة   وجوب التفريق في الحجتين بعد الاحلال في موضع الذنب وهو قول انه على وجه الاستحباب صحيحة
معوية بن عمار عن الصادق ع ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وعليهما الحج من قابل
لا فرق بين القبل والدبر في المشهور وصرح به في المبسوط وقال في الخلاف بوجوب البدنة دون الافساد ويقرب منه قول
السيد في اللواط والاستمناء واتيان البهائم بدنة وابن حمزة عمم الحكم بالفساد بالجماع في فرج كل حيوان   لا فرق بين الفاعل
والمفعول في الاحكام المتقدمة وان كان الموطوء ذكرا والاجنبية كالزوجة الاجنبية   فايدة الخلاف بين قول الشيخ وقول ابن
ادريس يظهر في مسائل   اذا قلنا ان الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة كانت نية في الثانية حرم بالحج الواجب على الافساد
وكذا في الافعال فيقول في الطواف اطوف طواف الواجب على الافساد وان قلنا بالعكس نوى في الثانية حجة الاسلام   اذا افسد
النايب وجب عليه القضاء فان قلنا بالاول لم يرجع عليه بشيء وان قلنا بالعكس استعيدت منه الاجرة ان كانت معينة لانفساخ عقدها ولا يجزي
عن المنوب عنه لانه بافساده انقلبت اليه والثانية لم يستاجر لها بل وجبت عليه بسبب مستند اليه ثم ان كانت الاجرة معينة انفسخ عقدها
وان كانت مطلقة تخير المستاجر ومع عدم الفسخ يلزمه حج ثالث ولا يرجع منه الاجرة   لو افسد قضاء الحج وجب القضاء فان قلنا
بالاول لم يكف القضاء الواحد لوجوب قضاء حجة الاسلام بالتحلل منها   لو نذر انسان ان يعطي شيئا لمن كان في حجة الاسلام اعطي
في الاولى على الاول دون الثاني وينعكس الحكم في القضاء   لو نذر ان يحج العام حجة الاسلام ثم افسد فان قلنا بالاول بر ووجب القضاء
وان قلنا بالثاني كفر لخلف النذر   لو مات المستنيب قبل القضاء وكان نايبا وجب الاستيجار من اصل التركة فان قلنا بالاول كان
النايب لايقاع حج واجب بسبب الافساد وان قلنا بالثاني استاجر ولي الميت لايقاع حج الاسلام ورجع على تركة النايب بالاجرة
لبطلان العقد بالموت   لو نذر انسان ان يوجر نفسه لحج الاسلام بعد خارج نفسه لايقاعها على الاول دون الثاني   للحجة
احكام الفرض وللحجة الثانية من تاكد استحباب دخول الكعبة ووجوب الحلق على احد القولين ووطي المشعر برجله على الثاني دون
الاول لان الفرض من لم يحج للاسلام   ولو استمنى بيده لزمه البدنة وفي رواية الحج من قابل
وجوب البدنة خاصة مذهب السيد وابن ادريس وهو ظاهر ابي علي لاصالة برائة الذمة والافساد مذهب الشيخ في المبسوط والجمل وبه
قال القاضي وابن حمزة والعلامة في المختلف واحتجوا بحسنة اسحق بن عمار قال سألت ابا الحسن ع قال قلت ما تقول في محرم عبث
بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل والى هذا اشار المصنف بقوله وفي رواية والعمل على هذا احوط
ولو جامع امته المحرمة باذنه محلا لزمه بدنة او بقرة او شاة ولو كان معسرا فشاة او صيام
انما قيد احرامها باذنه ليكون صحيحا اذ لو كان بغير اذنه لكانت محلة لا يجب عليه بوطيها شيء لامع اذنه فاحرامها صحيح وقد هتك
حرمته فيكون عليه الكفارة وفي تعيينها قولان   قول الشيخ في المبسوط يلزمه بدنة فان عجز فشاة او صيام ثلثة ايام   قول المصنف
وهو وجوب بدنة على الموسر او بقرة او شاة وعلى المعسر شاة او صيام واختاره العلامة ونقله عن ابن ادريس ثم انما يكون على
هذا القول مخيرا في الشاة في موضعين   قدر على البدنة والبقرة والشاة تخير بينهما   عجز عن البدنة والبقرة وقدر على الشاة

لا عجز تخير بينها وبين صيام ثلثة ايام والمستند صحيحة اسحق بن عمار عن الكاظم ع قال سألته عن رجل محرم وقع على امة محرمة قال موسرا او معسرا
قلت اجبني عنهما قال هو امرها بالاحرام او لم يامرها واحرمت من قبل نفسها قلت اجبني عنهما قال ان كان موسرا وكان عالما انه لا ينبغي له وكان
هو الذي امرها بالاحرام فعليه بدنة وان شاء بقرة وان شاء شاة وان لم يكن امرها بالاحرام فلا شيء عليه موسرا كان او معسرا وان كان امرها
وهو معسر فعليه دم شاة او صيام   يقتصر على القدر المذكور من الكفارة مطلقا عليه عقوبة له لانه هتك احراما صحيحا اذا كانت الامة
مكرهة او جاهلة ولو طاوعته وجب عليها القضاء وعليه ان ياذن لها فيه لانه اذن لها في الابتداء ولو حرمت احراما صحيحا وكان الفساد منه فكان
عليه الاذن في القضاء عليها والكفارة لكن يلزمها الصوم عوض البدنة ثمانية عشر يوما وعليه تمكينها من الصيام لما قلناه في القضاء
لو كان عوض المراة احل قويا الحاقه بها لان الجناية افحش فيناسب ترتب العقوبة عليه   ولو طاف من طواف النساء
خمسة اشواط ثم واقع لم يلزمه الكفارة واتم طوافه وقيل يكفي في البناء مجاوزة النصف   اما الاكتفاء بمجاوزة النصف في البناء
فلا خلاف فيه واما الخلاف في سقوط الكفارة لو كان قد طاف اربعة اشواط في العبارة باهل قال الشيخ لا كفارة عليه لرواية على بن ابي حمزة
عن الصادق ع في رجل نسي طواف النساء قال اذا زاد على النصف وخرج ناسيا امر من يطوف عنه وله ان يقرب النساء اذا زاد على النصف واختاره
العلامة في المختلف وقال ابن ادريس الاحتياط يقتضي ايجاب الكفارة وهو اختيار المصنف لصحيحة بوجوب الكفارة على من جامع قبل طواف النساء
خرج منه الخمسة للاتفاق فيبقى الباقي على اصله ولصحيحة حمران بن اعين عن ابي جعفر ع في رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه خمسة
اشواط بالبيت ثم غمزه بطنه فخاف ان يبدره فخرج الى منزله فنقض ثم غشي جاريته قال يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت تمام ما بقي عليه من طوافه
ثم يستغفر ربه ولا يعود وهي كما تراها قاصرة الدلالة   ولو عقد المحرم لمحرم على امراة ودخل فعلى كل واحد كفارة
وكذا لو كان العاقد محلا على رواية سماعة   ظاهر المصنف وجوب الكفارة بالمساعدة على المحرم واختاره العلامة في منتهى
المطلب وحرمه في المعتمد وعليه الاكثر ومستنده ما رواه الشيخ في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال لا ينبغي للرجل الحلال
ان يزوج محرما يعلم انه لا يحل له قلت فان فعل فدخل بها المحرم قال ان كانا عالمين كان على كل واحد منهما بدنة قال فخر المحققين والحق عندي
خلافه للاصل لانه فعل مباحا بالنسبة اليه وتحمل الرواية على الاستحباب والاصل مخالف للدليل وكونه مباحا بالنسبة اليه ممنوع فان المباح
ايقاع العقد لنفسه لا لمحرم وهو موضع النزاع وكونه محلا لا يمنع من وجوب الكفارة عليه كما اوجبنا الكفارة على المحل الواطي امته المحرمة
باذنه وهو اجماع   وقيل في الدهن الطيب شاة وكذا قيل في قلع الضرس   هنا مسئلتان
الدهن الطيب ونعني به ما فيه طيب يحرم استعماله ويجب به الكفارة وهو اختيار الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف وبه قال ابن ادريس واوجب
الكفارة به مختارا او مضطرا وهو حسن لتحقق الاثم مع الضرورة وقال الشيخ في الجمل انه مكروه اما غير الطيب فقال ابن ادريس لا يجب به كفارة
بل الاثم واختار العلامة في المختلف وجوب الكفارة في الطيب دون غيره   قلع الضرس وفيه دم عند الشيخ معولا على رواية
محمد بن عيسى عن عدة من اصحابنا عن رجل من اهل خراسان ان مسئلة وقعت في الموسم لم يكن عند مواليه فيها شيء محرم قلع ضرسه فكتب يهريق
دما وهي كما تراها مرسلة مقطوعة وقال الصدوق وابو علي لا باس به مع الضرورة ولم يوجب شيئا واختاره العلامة
وفي قلع شجرة من الحرم الاثم عدا ما استثني وقيل فيها بقرة وقيل في الصغيرة شاة وفي الكبيرة بقرة   هنا مسايل   تحريم قلع
شجر الحرم وحشيشه واستثني منه شجر الفواكه كالتفاح والنخل والاذخر وما كان في ملك القالع وعود المحالة لدعاء الضرورة اليها   تحريم

ان يترك الابل ليرعى الحشيش ومنع منه ابو علي وظاهر الشهيد التوقف والجواز مذهب الشيخ والعلامة للاصل ولصحيح محمد بن حمران وصحيح
حريز عن ابي عبد الله عن الصادق ع قال تخلى عن البعير يرعى في الحرم كيف شاء فالتحريم راجع الى المباشر فخلافا للصيد   لا كفارة في قلع الحشيش
وفيه الاثم لضمان المص وقال العلامة في المختلف فيه القيمة قال ابو علي فاما الرعي فلا ضمان لان البعير ربما اجتذب النبت من اصله فاما ما حصل الابان
ومن اصله في الارض فلا باس به واما الشجر فعند المص انه كالحشيش في الاثم ولا كفارة وفيه للاصحاب اقوال   مختار المص وهو ظاهر ابن ادريس
في المقلوع من الشجر قيمته وهو قول الشيخ علي وظاهر العلامة   في قلع شجر الحرم من اصله دم شاة وفي بعضها ما تيسر من الصدقة وهو قول
الشيخ   في الشجرة دم بقرة قاله القاضي ولم يفصل   في الصغيرة شاة وفي الكبيرة بقرة قاله ابن حمزة   والله اعلم بالصواب

الجهاد مشتق من الجهد وهو بفتح الجيم الشدة والعناء ولذا ورد في الدعاء اللهم اني اعوذ بك من جهد البلاء وبضمها الوسع والطاقة يقال
اتق الله جهدك اي على قدر وسعك وطاقتك والجهاد هو المبالغة في استفراغ الوسع بحرب او لسان او ما اطاق من شيء في سبيل الله واصله
المبالغة في الاستخراج ومنه قولهم جهد الميراد بالغ في استخراج ما بها ويكون من تحمل المشاق ومنه جهد الشيء اذا اشتد به وقيل سمي جهادا اخذا
من اللبن المجهود وهو الذي اخذ زبده وكذلك الجهاد فانه يستخرج شدة قوة العدو كما يوخذ زبد اللبن وهو واجب بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب
فقوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وقوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا الى غير ذلك من الايات الدالة على وجوبه والتحثيث عليه واما السنة
فكثيرة مثل قول النبي ص غدوة في سبيل الله او روحة خير من الدنيا وما فيها وقال ع ان جبرئيل اخبرني بامر قرت به عيني وفرح به قلبي قال يا محمد
من غزا غزاة في سبيل الله من امتك فما اصابه قطرة من السماء او صداع الا كانت له شهادة يوم القيمة وروى عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابيه عن ابائه ع
قال قال رسول الله ص للشهيد سبع خصال من الله عز وجل اول قطرة من دمه مغفور له كل ذنب والثانية يقع راسه في حجر زوجتيه من الحور العين
ويمسحان الغبار عن وجهه تقولان مرحبا بك ويقول هو مثل ذلك لهما والثالثة يكسى من كسوة الجنة والرابعة يبتدره خزنة الجنة بكل ريح طيبة ايهم
ياخذه معهم والخامسة ان يرى منزلته والسادسة يقال لروحه اسرحي في الجنة حيث شئت والسابعة ان ينظر في وجه الله وانها لكل نبي وشهيد
وقال ع للجنة باب يقال له باب المجاهدين يمضون اليها فاذا هو مفتوح وهم متقلدون سيوفهم والجمع في الموقف والملائكة ترحب بهم فمن ترك الجهاد
البسه الله ذلا وفقرا في معيشته ومحقا في دينه ان الله اغنى امتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها وقال ع من بلغ رسالة غاز كان كمن اعتق رقبة وهو شريكه
في ثواب غزوته وقال الصادق ع مجاهدة العدو فرض على جميع الامة ولو تركوا الجهاد لاتاهم العذاب وعنه ع رباط ليلة في سبيل الله خير من صيام
شهر وقيامه فان مات جرى عليه اجر ما كان يعمله واجرى عليه رزقه   واما الاجماع فمن ضرورة الاسلام   ولا يجب
صرف ذلك في غيرها من وجوه البر على الاشبه   يريد ان المرابطة في حال الغيبة مستحبة لانها لا يتضمن جهادا بل حفظا للمسلمين واعلاما
لهم بوصول عدو ولنا الدفعة والممنوع منه في حال الغيبة انما هو الجهاد فقط لا ما كان مشتملا على مصلحة المسلمين وصونهم من طرق
الكافرين فاذا نذر الانسان المرابطة وجب وكذا لو نذر ان يصرف اليهم شيئا لانه بدل امام المسلمين يستعين على فعل الطاعة فكان لازما
وهو اختيار الاكثر وبه قال ابن ادريس واختاره المص والعلامة وقال الشيخ وتبعه القاضي يصرفه في وجوه البر الا ان يكون نذر ظاهرا ويخاف
في الاخلال به الشنعة عليه فيجب عليه الوفاء به محتجا على هذا التفصيل بما رواه علي بن مهزيار قال كتب رجل من بني هاشم الى ابي جعفر الثاني ع

اني كنت نذرت نذرا منذ سنين ان اخرج الى ساحل من سواحل البحر الى ناحيتنا مما يرابط فيه المتطوعة نحو مرابطهم بجدة وغيرها من سواحل
البحر افترى جعلت فداك انه يلزمني الوفاء به او لا يلزمني او افتدي الخروج الى ذلك بشيء من ابواب البر لاصير اليه فكتب اليه بخطه وقراته ان كان
سمع منك نذرك احد من المخالفين فالوفاء به ان كنت تخاف شنعته والا فاصرف ما نويت في ذلك في ابواب البر وفقنا الله واياك لما يحب
ويرضى وحملت على المرابطة في ثغر لا يجب المرابطة فيه   وكذا من اخذ من غيره شيئا ليرابط به ولم يجد اعادته فان
وجده جاز له المرابطة او وجبت   المسألة متفرعة على المسألة السابقة وتوضيحها ان من اخذ من غيره شيئا ليرابط به وجب صرفه
فيما عينه لما قلناه وقال الشيخ في النهاية ومن اخذ من انسان شيئا ليرابط عنه في حال انقباض يد الامام فليرده عليه ولا يلزمه الوفاء فان
لم يجد من اخذه منه وجب عليه الوفاء به ولزمته المرابطة وتبعه القاضي وقال في المبسوط يرده عليه فان لم يجده فعلى ورثته فان لم يجد له ورثة
لزمه الوفاء به وان كان في حال تمكن الامام لزمه الوفاء به على كل حال وقال ابن ادريس يجب على الاجير القيام به سواء كان الامام ظاهرا او
مستترا وجد المستاجر او لا وهو اختيار المص والعلامة لانها طاعة وقد استوجر لها فيجب عليه القيام بها واحتج الشيخ بالحديث المتقدم وقول
المص وجاز له المرابطة او وجبت بناء على مذهبه من لزوم الوفاء بالنذر في صورة النزاع وحمل لا يجب على الاجير رده بل يجوز له المرابطة ان كان قد
اخذ المال بعقد جائز كالجعالة او وجبت ان كان اخذه بعقد لازم كالاجارة   وهل يوخذ ما حواه العسكر مما ينقل فيه
قولان اظهرهما الجواز ويقسم كما يقسم اموال اهل الحرب   اموال البغاة على قسمين فما كان منها غير منقول او لم يكن في العسكر فلا يقسم
اجماعا وكذا الذراري لانهم مسلمون واما الاموال التي حواها العسكر فهل يقسم بين المقاتلين فيه للاصحاب ثلثة اقوال   لا يقسم ويجب رده
على اربابه لو اخذ وهو قول السيد محتجا بقوله ع المسلم اخو المسلم لا يحل دمه وماله الا بطيبة من نفسه وان عليا ع لم يقسم اموال اهل البصرة ولما
روجع في ذلك قال ايكم ياخذ عائشة في سهمه وروى ابو قيس ان عليا ع نادى من وجد ماله فلياخذه فمر بنا رجل فعرف قدرا نطبخ فيها
فسالناه ان يصبر حتى ينضج فلم يفعل ورمى برجله فاخذها واستوجب لقتالهم بدوابهم وسلاحهم حال الحرب على وجه لا يقتضي التملك له
بل على وجه المدافعة والممانعة وتبعه ابن ادريس   جواز تملكه وقسمته بين المقاتلة وهو قول الشيخ في النهاية والخلاف وبه قال القديمان
والقاضي والتقي واختاره المص والعلامة   يقسم ما لم يرجع منهم الى الحق والى طاعة الامام ومن رجع الى طاعة الامام فهو احق بماله
وهو قول الشيخ في المبسوط وهو الوجه استنادا الى فعل علي ع فانه لم يقسم اموال اهل البصرة حيث رجعوا الى الطاعة وقسم ما غنموا من اهل
الشام وكلما ورد من منع القسمة فانه في واقعة البصرة   ولا توخذ الجزية من الصبيان والمجانين والنساء والبله
والهم على الاظهر   سقوطها عن الهم ظاهر ابي علي وقال الشيخ في المبسوط بعدم السقوط لعموم الاية قال ومن اصحابنا من قال لا
توخذ منهم الجزية وهو الظاهر من كلام القاضي وابن حمزة وقال العلامة في القواعد ان كان له راي او قتال اخذت منه والا فلا
والاولى ان لا يقدر الجزية فانه انسب بالصغار   هنا مسئلتان   هل يقدر الجزية ام لا المشهور عدم تقديرها بل امرها
الى الامام بحسب ما يراه وهو اختيار الشيخين والقاضي وابن حمزة وسلار وابن ادريس واختاره المص والعلامة لصحيح زرارة قال قلت
لابي عبد الله ع ما حد الجزية على اهل الكتاب وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي ان يجوز الى غيره قال ذلك الى الامام ياخذ من كل انسان منهم
ما شاء على قدر ماله وانه انسب بالصغار فانه اذا لم يعلم قدر ما يوخذ منه عند الحول كان خائفا ان يطالب بما لا يقدر عليه واذا قدرت عليه
استعد بها من اول الحول فلا يصير مكترثا بها فلا يشق عليه اداؤها فلا صغار ح   قال نعم قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا

باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فأوجب الصغار وما
هو فيه أربعة أقوال   أ: التزام أحكامنا وجريانها عليهم قاله الشيخ في المبسوط   ب: التزام الجزية على ما يحكم به الحكام من غير أن يكون مقدّرة
والتزام أحكامنا عليهم قاله الشيخ في الخلاف وبه قال ابن إدريس واختاره المص والعلامة   قال أبو علي الصغار عندي هو أن يكون مشروطًا
عليهم في وقت العقد أن يكون أحكام المسلمين جارية عليهم إذا كانت الخصومات بين المسلمين وبينهم وأن تؤخذ منهم وهو قيام على الأرض   الصغار
أن يؤخذ منهم الإمام بما لا يطيقون حتى يسلموا وإلا فكيف يكون صاغرًا وهو لا يكترث بما يؤخذ منه قاله المفيد ونقله عن الصادق ع قال إن الله تعالى
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وللإمام أن يأخذهم بما لا يطيقون حتى يسلموا وإلا فكيف يكون صاغرًا وهو لا يكترث بما يؤخذ منه فيألم
لذلك فيسلم   ويجوز وضع الجزية على الرؤوس أو الأرض وفي جعلها جميعًا قولان   منع الشيخ في النهاية من الجمع
قال القاضي وابن حمزة وابن إدريس وجازه   المص وأبو علي ويظهر لي أن النزاع لفظي لأن عقد الجزية إن تضمّن تعيين أحدهما لم يجز تعديه إلى غيره إجماعًا
وإن لم يتضمّن التعيين جاز للإمام أن يأخذ منهما ومن أحدهما لعدم المانع ولأن الجزية إذا لم تكن مقدّرة لم يكن لوضعها على أحد المذكورين معنى إذ جاز أن يأخذ
عن الرؤوس بقدر ما يمكن أن يأخذ منهما ومن يدعيه إذ ليس لها مقدّر معيّن لا يجوز تخطيه لكن في صحيح محمد بن مسلم إيهام لعدم منشأ الاختلاف قال
قلت لأبي عبد الله ع أرأيت ما يأخذ هؤلاء من الخمس من أرض الجزية ويأخذون من الدهاقين جزية رؤوسهم أما عليهم في ذلك شيء موظف فقال كان عليهم
ما أخذوا على أنفسهم وليس للإمام أكثر من الجزية إن شاء الإمام وضع ذلك على رؤوسهم وليس على أموالهم شيء وإن شاء فعلى أموالهم وليس على رؤوسهم
شيء فقلت فهذا الخمس فقال هذا كان صالحهم عليه رسول الله ص والجواب حمل ذلك على ما إذا وقع عقد الجزية على تعيين أحدهما قال العلامة بعد أن
حكى القولين والأقرب الأول واحتج بالرواية المذكورة ثم احتج الآخرون بأن الجزية لا حد لها فجاز أن يضع قسطًا على رؤوسهم وقسطًا على أرضهم والجواب
ليس النزاع في وضع جزية على الرؤوس والأرض بل في وضع جزيتين عليهم وبالجملة فلا بأس بهذا القول هنا آخر كلامه رحمه الله وأنت ترى ضعف هذا الجواب
أعني قوله بل في وضع جزيتين عليهما فحيث إن الوضع عليهما يصير بهما جزيتين ثم لو سلم ذلك فأي مانع من تسميتهما جزيتان مانع من ذلك
ولو أسلم الذمي قبل الحول سقطت الجزية ولو كان بعده وقبل الأداء فقولان أشبههما السقوط   مختار المص وهو السقوط هو المشهور بين
الأصحاب واختاره الشيخان والقاضي وابن إدريس والعلامة واحتج أبو جعفر   قوله ع الإسلام يجبّ ما قبله   أن في إسقاطها ترغيبًا في
الإسلام فيكون مراد الشارع   أن الجزية إنما وضعت للصغار والإهانة بالكفار ولو لم تسقط لنفّر عن الإسلام والدخول فيه وفقدنا السبب الأول وتحقق
الثاني ونقل المفيد والقاضي وابن إدريس عن بعض أصحابنا عدم السقوط لوجوبها بمضي الحول فلا يسقط بالإسلام كالدين واجيب بالمنع من المساواة
وقال المص لو أسلم قبل حلول الأجل سقط عنه بقية الجزية وفيه منه كلمات   وجوبها بعد الحول   لو أسلم قبل الحول وجب عليه بقدر ما مضى فعلى هذا
يكون الجزية يسقط على أجزاء الحول كما انقضى جزء استقر في ذمته بإزائه من الجزية والأظهر أنها لا تجب إلا بمضي الحول فهي كالدية على العاقلة وتجب
التابعة في سائر ...   لو مات في أثناء الحول لم تؤخذ من التركة على ما قلناه وتؤخذ بالنسبة على قوله   لو جنّ في أثناء الحول لم يجب عليه جزية
حتى يتم حولًا وعنده يجب بنسبة ما عقل   لو قعدوا وخرق لا يؤخذ منه على القول بسقوطها عمن ذكرناه على قولنا وعلى قوله يؤخذ منه نسبة
الماضي   لو كان فقيرًا في أول الحول واستغنى في آخره أو انعكس كان الاعتبار بحاله عند الحلول وعنده يجب عليه بالتقسيط
ولا يجوز الفداء إذا كان العدو على الضعف وأقل إلا المتحرف أو متحيز إلى فئة ولو غلب على الظن العطب على الأظهر   منع في المبسوط من
الفداء بقوله تعالى إذا لقيتم الذين فئة فاثبتوا وهو اختيار المص وقيل يجوز واختاره المص والعلامة في المختلف لما فيه من حفظ النفس وقال تعالى

٣٧

ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة والأول هو الوجه لأن وضع الجهاد مبني على بذل النفس قال تعالى إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن
لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وقال أمير المؤمنين عليه السلام لولده محمد تد في الأرض قدمك واعر الله جمجمتك
ويحرم بإلقاء السم وقيل يكره   الأول اختيار الشيخ في النهاية والمفيد والمص وابن إدريس لرواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي ع
أن النبي ع نهى أن يرمي السم في بلاد المشركين والمستند ضعيف مع جواز حمل النهي على الكراهية والثاني اختيار الشيخ في المبسوط وبه قال العلامة
وأبو علي للأصل ولما دل عليه معنى حديث حفص بن غياث قال كتب إلي بعض إخواني أن أسأل أبا عبد الله ع عن مدينة من مدائن الحرب هل يجوز أن يرسل
عليهم الماء ويحرقوا بالنيران أو يرموا بالمنجنيق حتى يقتلوا وفيهم النساء والصبيان والشيخ الكبير والأسارى من المسلمين والتجار فقال يفعل
ذلك بهم ولا يمسك عنهم لهؤلاء ولا دية لهم على المسلمين ولا كفارة والسم في معنى هذه الأشياء فيساويها في الإباحة واعلم أن هذا الخبر قد دل على أمر
جواز المحاربة بهذه المذكورات   أنه لا يمسك عنهم لمكان الأسير المسلم والتجار بهم   انتفاء الدية عن قاتل المسلم وفيها خلاف بين فقهائنا
سقوط الكفارة والأقرب وجوبها للآية وابن غياث عامي   وفي الكفارة قولان   وجوب الكفارة على
القاتل هو المشهور بين الأصحاب لقوله تعالى وإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ولم يذكر الدية ونص على الكفارة ومن في الآية
بمعنى في لأن حروف الخفض يستعمل بعضها مكان بعض عند أهل اللسان وهو كثير في القرآن وأشعار العرب ولا تركين أبا عبيد كأني إلى الناس
مطلي به القار أجرب أراد في الناس ونقل المص قولًا بعدم وجوب الكفارة ولم يظفر بقائله وفي الشرائع وفي الأخبار ولا كفارة
للراجل سهم وللفارس سهمان وقيل للفارس ثلاثة   الأول اختيار الأكثر وبه قال الشيخ في النهاية وابن إدريس والمص والعلامة والثاني
مذهب أبي علي احتج الأولون بما رواه حفص بن غياث قال كتب إلي بعض إخواني أن أسأل أبا عبد الله ع عن مسائل من السير إلى أن قال كيف يقسم
الغنيمة بينهم قال للفارس سهمان وللراجل سهم احتج الآخرون بما رواه إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن عليًا ع كان يجعل للفارس ثلاثة أسهم وللراجل
سهمًا أجاب الأولون بحملها على من كان معه أكثر من فرس   وصالح النبي ع الأعراب على ترك المهاجرة بأن يساعدوا إذا استنفرهم ولا
نصيب لهم في الغنيمة   هذا هو المشهور عند أصحابنا ومنع منه ابن إدريس وأوجب لهم النصيب قال لأنه لا خلاف بين المسلمين أن كل من قاتل
من المسلمين فإنه من جملة المقاتلة والغنيمة للمقاتلة فلا يخرج عن هذا الإجماع إلا بإجماع مثله وهو ممنوع لأن الإجماع على خلافه احتج الأولون بما روي
أن النبي ع صالح الأعراب عن المهاجرة بترك النصيب وروى عبد الكريم الهاشمي في الحسن قال كنت قاعدًا عند أبي عبد الله ع بمكة إذ دخل عليه ناس
من المعتزلة وفيهم عمرو بن عبيد إلى أن قال أرأيت الأربعة الأخماس فقسمتها بين جميع من قاتل عليها قال عمرو نعم قال له الصادق ع فقد خالفت رسول
الله ص في سيرته بيني وبينك فقهاء أهل المدينة ومشيختهم فسلهم فإنهم لا يختلفون ولا يتنازعون في أن رسول الله ص إنما صالح الأعراب على أن
يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا وعلى أنه إن دهمه من عدوه داهم أن يستنفرهم فيقاتل بهم وليس لهم في الغنيمة نصيب وأنت تقول بين جميعهم فقد خالفت
رسول الله ص في كل ما قلت في سيرته من المشركين وعليها الأصحاب وإذا أثبت الإمام ع ضعف عطائهم إلى مخالفة الرسول كان القول بإعطائهم باطلًا
ولو غنم المشركون أموال المسلمين ثم ارتجعوها لم يدخل في الغنيمة ولو عرفت بعد القسمة فقولان أشبههما ردها على
المالك ويرجع الغانم على الإمام بقيمتها مع التفرق وإلا فعلى الغنيمة   هنا ثلاثة أقوال   قال الشيخ في النهاية يقومون في سهم
المقاتلة ويعطي الإمام مواليهم أثمانهم من بيت المال   قال في كتابي الفروع إن عرفت قبل القسمة أخذها أربابها وإن عرفت بعد القسمة
فكذلك وترد على من وقعت في نصيبه قيمتها من بيت المال لئلا تنتقض القسمة وهو اختيار ابن إدريس والمص والعلامة   قال القاضي إن عرف قبل

لغنيمة يكون خارجا عن حد الغنيمة غير داخل فيها وبعد القسمة وحصوله في حوزة الكفار وتملكهم على ظاهر الحال للمقاتلين وقبل ذلك
راجع الى اربابه من المسلمين فالمص قال فيها قولان وهي في الخمسة ثلث فاما لعدم اعتداده بالقول الاخر لانقراضه وبعده عن مناسبة الاصل واما
ان يكون مراده وفيه قولان للشيخ ويفيد المص في رجوع الغانم بعد القسمة على الامام تفرق الغانمين وبعد العلامة وهو مضمون حسنة علي بن رياب عن
ابي جعفر ع وقال الشيخ في الاستبصار والذي اعمل عليه انه يعطى ماله على كل حال والاخبار المخالفة لذلك وردت على ضرب من التقية
ولا يجوز من الحربي وجد في الاسلام ولو اشتبه وافق تولى من كان كميشا كما امر النبي ع في قتلى بدر   قال الشيخ في النهاية يدفن منهم من كان
صغير الذكر على ما روي في بعض الاخبار وبه قال المص في الشرايع والعلامة اعتمادا على حسنة حماد بن يحيى عن الصادق ع قال قال رسول الله ص يوم
بدر لا تواروا الا من كان كميشا يعني من كان ذكره صغيرا وقال لا يكون ذلك الا في كرام الناس وتوقف في النافع وقال ابن ادريس يقرع لانه
مشكل واما الصلوة فيها ثلثة اقوال   الصلوة على الجميع وتفرد المسلمين بالنية اختاره ابن ادريس وارتضاه العلامة وقواه في المبسوط
يصلي على من وجد فيه وهو الكميش قاله في المبسوط   قال في المبسوط وان قلنا يصلي على كل واحد منهم منفردا بنية بشرط اسلامه كان احتياطا
فالثلث فاما الشيخ في المبسوط فهو د بالثاني وقوى الاول واحتاط بالثالث   ولو اسلم العبد قبل مولاه ملك نفسه وفي
اشتراط خروجه تردد   منشا التردد من كون الاسلام في العبد غير مناف للملك لكافر له بالاستدامة اجماعا وفي الابتداء خلاف
غاية انه يجبر على بيعه اذا اسلم في ملكه وانما يملك نفسه بالقهر لسيده على نفسه وانما يتحقق القهر بالخروج الينا قبل سيده لتحقق الخروج عن قبضته
وهو مذهب الشيخ في النهاية وبه قال ابن ادريس وابو علي واختاره المص والعلامة وعليه الاكثر وقال في المبسوط ولو قلنا انه يصير حرا على كل حال
كان قويا احتج الاولون بما رواه السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع ان النبي ص حين حاصر اهل الطايف قال ايما عبد خرج الينا
قبل مولاه فهو حر وايما عبد خرج الينا بعد مولاه فهو عبد احتج الاخرون بان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه فاذا اسلم صار حرا والا لكان
الاسلام يعلى عليه لانه قد يتعذر عليه الخروج الينا او يتعسر فيسقط فقها لاشتراط المشق ولما في ذلك من الترغيب له في الاسلام واجاب
العلامة عن الاول بانه يباع من المسلمين اتم ثمنه

المعروف هو كل فعل حسن اختص بوصف زايد على حسنه والمنكر كل ما وصف قبيح والامر هو الحمل على فعل الطاعات والنهي الحمل على ترك
المنهيات وهما من اعظم فرايض الاسلام واهمها في نظر الشرع والقران مشحون بالحث عليها قال الله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير
ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واوليك هم المفلحون وقال تعالى يومنون بالله واليوم الاخر ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
ويسارعون في الخيرات فمدحهم على امرهم ونهيهم كما مدحهم على ايمانهم وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر وقال رسول الله ص لا يزال الناس بخير ما امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البر فاذا لم يفعلوا ذلك نزعت
منهم البركات وسلط بعضهم على بعض ولم يكن لهم ناصر في الارض ولا في السماء وقال ع من طلب مرضات الناس بما يسخط الله كان حامده من الناس
ذاما ومن اثر طاعة الله عز وجل بما يغضب الناس كفاه الله عز وجل عداوة كل عدو وحسد كل حاسد وبغي كل باغ وكان الله عز وجل له ناصرا
وظهيرا وقال امير المومنين ع من ترك انكار المنكر بقلبه ويده ولسانه فهو ميت الاحياء كلام هذا معناه وروى جابر عن ابي
جعفر ع قال يكون في اخر الزمان قوم يتبع فيهم قوم مراؤن يتقرؤن ويتنسكون حدثا سفهاء لا يوجبون امرا بمعروف ولا نهيا عن
منكر الا اذا امنوا الضرر يطلبون لانفسهم الرخص والمعاذير يتبعون زلات العلماء وفساد علمهم يقبلون على الصلوة والصيام وما لم يضر

لهم في نفس او مال ولو اضرت الصلوة بساير ما يعملون باموالهم وابدانهم لرفضوها كما رفضوا اتم الفرايض واشرفها ان الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرايض هنالك يتم غضب الله عليهم فيعمهم بعقابه فيهلك الابرار في دار الفجار
والصغار في دار الكبار ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الانبياء ومنهاج الصالحين فريضة عظيمة بها تقام الفرايض وتامن
المذاهب وتحل المكاسب وترد المظالم وتعمر الارض وينتصف من الاعداء ويستقيم الامر فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا
بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لايم فان اتعظوا والى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون
في الارض بغير الحق اولئك لهم عذاب اليم هنالك فجاهدوهم بابدانكم وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطانا ولا باغين مالا ولا مريدين
بالظلم ظفرا حتى يفيؤوا الى امر الله ويمضوا على طاعته وقال الصادق ع ما قدست امة لم تاخذ لضعيفها من قويها بحقه غير متعتع وقال
ع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر خلقان من خلق الله فمن نصرهما اعزه الله ومن خذلهما خذله الله وقال الكاظم ع لتامرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر او ليستعملن الله عليكم شراركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم وقال امير المومنين ع ادنى الانكار ان تلقى اهل
المعاصي بوجوه مكفهرة وقال الصادق ع حسب المومن عزا اذا راى منكرا ان يعلم الله من نيته انه لكاره وقال ع انما يومر
بالمعروف وينهى عن المنكر مومن فيتعظ او جاهل فيتعلم فاما صاحب سوط وسيف فلا وقال ع لمفضل ابن يزيد يا مفضل
من تعرض لسلطان جاير فاصابته بلية لم يوجر عليها ولم يرزق الصبر عليها وعن داود الرقي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا ينبغي
للمومن ان يذل نفسه قيل له وكيف يذل نفسه قال يتعرض لما لا يطيق وعن مفضل بن عمر عنه ع قال قال ع لا ينبغي للمومن ان يذل
نفسه قلت بما يذل نفسه قال لا يدخل في شيء يعتذر منه وروى عبد الاعلى مولى ال سام عن ابي عبد الله ع قال لما نزلت هذه
الاية يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا جلس رجل من المسلمين يبكي وقال انا قد عجزت عن نفسي كلفت اهلي فقال
رسول الله ص حسبك ان تامرهم بما تامر به نفسك وتنهاهم عما تنهى عنه نفسك وروى سماعة عن ابي بصير في قول الله عز وجل قوا
انفسكم واهليكم نارا قلت كيف اقيهم قال تامرهم بما امر الله عز وجل وتنهاهم عما نهى الله عز وجل فان اطاعوك كنت قد وقيتهم
وان عصوك كنت قد قضيت ما عليك واجمع علما الاسلام على وجوبهما   وهما واجبان على الاعيان في اشبه
القولين   اختلف الاصحاب في مقامين   هل وجوبهما عقلا او سمعا الاول اختيار الشيخ وابن ادريس والعلامه
والثاني مذهب السيد والتقي وقواه الشيخ في الاقتصاد وهو قول الاكثر احتج الاولون بانهما لطف وكل لطف واجب والمقدمتان
ظاهرتان واحتج السيد بانه لو كان واجبا بالعقل ثم يرتفع معروف ولم يقع منكر او يكون الله مخلا بالواجب واللازم بقسميه
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الامر بالمعروف اذا كان هو الحمل عليه وحقيقة النهي عن المنكر هو المنع منه فانه يجب على كل
من حصل وجه الوجوب في حقه فكان يجب على الله تعالى الحمل على المعروف والمنع من المنكر فاما ان يفعلهما فلا يرتفع معروف
ولا يقع منكر فيلزم الالجاء او لا يفعلهما فيكون مخلا بالواجب قال العلامة وفيه نظر لاحتمال ان يكون الواجب علينا في الامر
والنهي غير الواجب عليه فان الواجب يختلف باختلاف الامرين والمامورين فالقادر يجب عليه بالقلب واللسان واليد
والعاجز بالقلب لا غير واذا كان الوجوب مختلفا بالنسبة الينا جاز اختلافه بالنسبة الينا واليه تعالى ويجب عليه من ذلك
الوعد والايعاد بالمخالفة لئلا يبطل التكليف   هل وجوبهما على الاعيان او الكفاية قال الشيخ بالاول وعليه ابن حمزة والمص

واحتجوا بعموم القرآن وبما رواه محمد بن عرفة قال سمعت ابا الحسن ع يقول لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليستعملن عليكم شراركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم وبالثاني قال السيد والشيخ وابن ادريس والعلامة احتجوا بان المقصود في نظر الشرع تحصيل المعروف وارتفاع المنكر ولم يتعلق غرضه بايقاعه من مباشر بعينه فيكون واجبا على الكفاية ولقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولم يعمم ذلك   وقيل يقيم الرجل الحد على زوجته وولده   منها مسائل

اقامة الحد على الولد والزوجة مختار الشيخ في النهاية واختاره القاضي والعلامة لعموم الامر باقامة الحدود والحذر من تعطيلها وانتشار المفاسد ومنع سلار وابن ادريس   اقامة الحد على المملوك مختار الشيخ والقاضي وابن ادريس والعلامة ومنع سلار

للفقهاء اقامة الحدود على العموم وهو مذهب الشيخ وابي يعلى واختاره العلامة لما تقدم ولرواية عمر بن حنظلة عن الصادق ع قال انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حاكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله عز وجل ومنع ابن ادريس من ذلك وقال لا يقيم غير الامام الا على المملوك فقط

التجارة الاسترباح بالبيع والشراء ويبحث فيه بحسب الاستطراد عن المكاسب لانه لما بحث عما يكتسب به من جهة البيع والشراء استطرد البحث الى احكام التكسب بغيرها كالصنائع والاذان والسلطان ولهذا من عقد للمكاسب كتابا منفردا من الفقهاء كالشيخ في النهاية لزمه ان يعيد للتجارة كتابا آخر وانما جاز الاستطراد من التجارة الى المكاسب دون العكس لكثرة احكام التجارة فانها يبحث فيها عن احكام العقود واقسام البيع وهي كثيرة الشعب وليس كذلك المكاسب والعادة اندراج الاقل تحت الاكثر اذا عرفت هذا فالتجارة تنقسم بانقسام الاحكام الخمسة فمنها واجب وهو ما اضطر الانسان اليه في المباح ولا سبب له سواه قال الله تعالى فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وقال النبي ع ملعون ملعون من ضيع من يعول وقال الصادق ع اذا اعسر احدكم فليضرب في الارض يبتغي من فضل الله ولا يغم نفسه واهله وسأله رجل ان يدعو الله له ان يرزقه في دعة فقال لا ادعو لك اطلب كما امرت وقال ينبغي للمسلم ان يلتمس الرزق حتى يصيبه حر الشمس وسأل الصادق ع عن معاذ بياع الكرابيس فقيل ترك التجارة فقال عمل عمل الشيطان من ترك التجارة ذهب ثلثا عقله اما علم ان رسول الله ص قدمت عير من الشام فاشترى منها واتجر فربح فيها ما قضى دينه   مندوب وهو ما قصد به التوسعة على العيال والصدقة على المحاويج قال امير المؤمنين ع ما غدوة احدكم في سبيل الله باعظم من غدوة يطلب لولده وعياله ما يصلحهم وقال ع الشاخص في طلب الحلال كالمجاهد في سبيل الله وروى ان رسول الله ص وقف بغزوة تبوك بشاب جلد يسوق ابعرة سمانا فقال اصحابه يا رسول الله لو كانت قوة هذا وجلده وسمن ابعرته في سبيل الله فدعاه رسول الله ص فقال ارأيت ابعرتك هذه اي شيء تعالج عليها قال يا رسول الله لي زوجة وعيال وانا اكتسب بها ما انفقه على عيالي واكفهم عن الناس واقضي دينا علي قال لعل غير ذلك قال لا فلما انصرف قال رسول الله ص لئن كان صادقا ان له لاجرا مثل اجر الغازي واجر الحاج واجر المعتمر وقال ع تحت ظل العرش يوم لا ظل الا ظله رجل ضارب في الارض يطلب من فضل الله يكف به نفسه ويعود به على عياله وعن الصادق ع قال اتى رجل الى النبي ع بدينارين فقال يا رسول الله اريد ان احمل بهما في سبيل الله قال الك والدان او احدهما قال نعم قال اذهب فانفقهما على والديك فهو خير لك ان تحمل بهما في سبيل الله

اي ارتحل صحيح

فرجع ففعل فاتاه بدينارين آخرين قال قد فعلت وهذه دينار ان اريد ان احمل بهما في سبيل الله قال الك ولد قال نعم قال اذهب فانفقهما على ولدك فهو خير لك ان تحمل بهما في سبيل الله فرجع ففعل فاتاه بدينارين آخرين قال يا رسول الله قد فعلت وهذان ديناران احمل بهما في سبيل الله قال الك زوجة قال نعم قال انفقهما على زوجتك فهو خير لك ان تحمل بهما في سبيل الله ففعل فاتاه بدينارين آخرين فقال يا رسول الله هذه ديناران احمل بهما في سبيل الله فقال الك خادم قال نعم قال اذهب فانفقهما على خادمك فهو خير لك ان تحمل بهما في سبيل الله ففعل فاتاه بدينارين آخرين قال يا رسول الله اني اريد ان احمل بهما في سبيل الله فقال احملهما واعلم بانهما ليسا افضل من دينارين   مباح وهو ما استغنى عنه وانتفى الضرر فيه   مكروه وهو على ثلاثة اقسام ما كره لانه يفضي في الاغلب الى محرم او مكروه كالصرف وبيع الاكفان والطعام والرقيق ومثله في المكاسب كالصياغة والقصابة روى ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن ع قال جاء رجل الى النبي ص فقال يا رسول الله قد علمت ابني هذا الكتابة ففي اي شيء اسلمه فقال اسلمه لله ابوك ولا تسلمه في خمس لا تسلمه سباء ولا صائغا ولا قصابا ولا حناطا ولا نخاسا فقال يا رسول الله وما السباء قال الذي يبيع الاكفان ويتمنى موت امتي وللمولود من امتي احب الي مما طلعت عليه الشمس واما الصائغ فانه يعالج زين امتي واما القصاب فانه يذبح حتى يذهب الرحمة من قلبه واما الحناط فانه يحتكر الطعام على امتي ولئن يلقى الله العبد سارقا احب الي من ان يلقاه قد احتكر طعاما اربعين يوما واما النخاس فانه اتاني جبرئيل فقال يا محمد ان شرار امتك الذين يبيعون الناس   ما كره لتطرق الشبهة اليه كثيرا كالكسب من الصبيان ومعاملة من لا يجتنب المحارم كالظلمة وصاحب المحاذير روى علي بن ابرهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال نهى رسول الله ص عن كسب الاماء فانها ان لم تجد زنت الا امة قد عرفت بصنعة وعن كسب الغلام الصغير الذي لا يحسن صناعة فانه ان لم يجد سرق   ما كره لضعته وهي ابتذاله كتجارة السري في المحقرات والاشياء الخسيسة التي يؤذن بالسقاط مروته وذهاب حشمته ولا يؤمن معها التحري عليه كبيع الثياب على راسه ومع القدرة يحل الصدقة ولا يجب عليه تكلفها روى ان الصادق ع اوصى بعض اصحابه فقال لا تكن دوارا في الاسواق ولا تلي شراء دقائق الاشياء بنفسك فانه لا ينبغي للمرء المسلم ذي الدين والحسب ان يلي دقائق الاشياء بنفسه الا ثلاثة اشياء العقار والابل والرقيق وقال ع ياشر ليكن عدلك سعر وكل ما صرفها الى غيرك فجاء اعرابي الى النبي ع فقال يا رسول الله اردت بيع ابلي هذه فمعها لي فقال اني لست بائعا في الاسواق قال اقسمه قال بع هذا بكذا وهذا بكذا ومثله في المكاسب الحجامة والحياكة روى ابو عمرو الخياط عن ابي اسمعيل الصيقل الرازي قال دخلت على ابي عبد الله ع ومعي ثوبان فقال لي يا ابا اسمعيل تجيء من قبلكم اثواب كثيرة وليس تجيء مثل هذين الثوبين الذي تحملهما انت فقلت جعلت فداك تغزلهما ام اسمعيل وانسجهما انا فقال لي حائك قلت نعم قال لا تكن حائكا قلت فما اكون قال كن صيقلا وكان معي مائتا درهم فاشتريت بها سيوفا ومرائي عتقا وقدمت بها الى الري وبعتها بربح كثير ولا بأس بخفض الجواري روى محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال لما هاجرن النساء الى رسول الله ص هاجرت فيهن امرأة يقال لها ام حبيب وكانت خافضة تخفض الجواري فلما رآها رسول الله ص قال لها يا ام حبيب العمل الذي كان في يدك هو اليوم في يدك فقالت نعم يا رسول الله الا ان يكون حراما فتنهاني عنه قال لا بل حلال وادني مني حتى اعلمك قال فدنت منه فقال لها يا ام حبيب اذا انت فعلت فلا تنهكي اي فلا تستاصلي واشمي فانه اشرق للوجه واحظى عند الزوج قال وكان لام حبيب اخت يقال لها ام عطية وكانت مقينة يعني ماشطة

فلما انصرفت ام حبيب الى اختها اخبرتها بما قال لها رسول الله ص فاقبلت ام عطية الى النبي ص فاخبرته بما قالت لها اختها فقال لها
رسول الله ص ادني مني يا ام عطية اذا انت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة يذهب بماء الوجه ... حرام ومن
فمنها ما هو حرام في نفسه اي ماهيته وحقيقته كبيع المعتكف ووقت نداء الجمعة ومنه ما حرم لتحريم غايته كبيع الخمر والات القمار وهياكل
العبادة كالصنم والات اللهو كالعود ... ينبغي لذي الدين والفقه ومريد الاخرة ان لا يتكبر ويستنكف عن طلب الرزق
بل اذا احتاج الى الطلب يطلب الرزق من الله تعالى بالتعرض للبيع والشراء ويبتغي الفضل من الله سبحانه اما اولا فلما فيه من اظهار
التواضع والافتقار الى الله تعالى ووضع قدر النفس وبيان حاجتها واما ثانيا فلما فيه من التاسي بالنبي والائمة عليهم السلام فانهم تكسبوا
واما ثالثا فلما فيه من الاعتماد على الله سبحانه والوثوق بما عنده ولا يكون نفسه متطلعة الى احد من المخلوقين قريبا كان او بعيدا
حتى لو كان ابا او ابنا فان الطلب الى الله تعالى وتوقع الغنى افضل من الاخذ منهم او ما سمعت حكاية داود ع فانه كان هو حتى من تلقاه
من بني اسرائيل ممن لا يعرفه فيثني عليه حتى لقي بطلا فيا فقال نعم العبد لولا خصلة فيه فقال وما هي قال انه ياكل من بيت
المال فبكى داود ع وعلم انه قد اتي فاوحى الله عز وجل الى الحديد ان لن لعبدي داود فالان الله له الحديد فكان يعمل كل يوم درعا
يبيعها بالف درهم فعمل ع ثلثمائة وستين درعا فباعها بثلثمائة وستين الفا فاستغنى عن بيت المال واياكم اياكم والتحري على الدين
فانه مجلبة للهم ومشغلة للذهن ومتعب للفكر وسوء في الدنيا مذلة وفي الاخرة تبعة وحمل الى مسجد النبي ع ميت ليصلي عليه فقال ع هل
عليكم دين قالوا نعم درهمين يا رسول الله قال تقدموا فصلوا على صاحبكم فقال علي ع ضمنتهما عنه يا رسول الله فقال فك الله رهانك
كما فككت رهان اخيك ثم تقدم فصلى عليه وقد ورد رخصة في اباحته اذا كان له ولي يقضيه او مال يؤدي منه والافضل تركه والطلب
الى الله بالقناعة بالتسبب والتعفف فيه مع اشتماله على تفريغ الذمة من حقوق المخلوقين والراحة من الفكر واساءة الظن
والفوز بثواب الكادين حيث يقول ع الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله وقال ع من بات كالا في طلب الحلال غفر له وروى
الحسن بن علي بن ابي حمزة عن ابيه قال رايت ابا الحسن ع يعمل في ارض له وقد استنقعت قدماه في العرق فقلت له جعلت فداك اين
الرجال فقال يا علي عمل باليد من هو خير مني ومن ابي في ارضه فقلت ومن هو قال رسول الله ص وامير المؤمنين ع واباي كلهم عملوا بايديهم
وهو من عمل النبيين والمرسلين والصالحين وعن الفضل بن ابي قرة قال دخلت على ابي عبد الله ع وهو يعمل في حائط له فقلنا جعلنا
فداك دعنا نعمله لك او نعمله بعض الغلمان فقال لا دعوني فاني اشتهي ان يراني الله عز وجل اعمل بيدي واطلب الحلال في اذى نفسي
وكان امير المؤمنين ع يخرج في الهاجرة في الحاجة قد كفيها يريد ان يراه الله تعالى عز وجل يتعب نفسه في طلب الحلال وروى هشام
ابن سالم عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع يحتطب ويستقي ويكنس وكانت فاطمة عليها السلام تطحن وتعجن وتخبز وقال الكاظم ع ٤٠
ان الله تبارك وتعالى ليبغض العبد النوام ان الله تعالى ليبغض العبد الفارغ ... وطلب الرزق بالتجارة اولى من
طلبه باجارة نفسه للعمل روى عمار قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يتجر وان هو اجر نفسه اعطي اكثر مما يصيب في تجارته قال لا
يواجر نفسه ولكن يسترزق الله عز وجل ويتجر فانه اذا اجر نفسه فقد حظر على نفسه الرزق وروى اسحق بن عمار قال يشكي رجل
الى ابي عبد الله ع الحرفة فقال انظر بيوعا فاشترها ثم بعها فما ربحت فيها فالزمه ... سديد الصيرفي قال قلت لابي عبد الله ع اي شيء على
الرجل في طلب الرزق فقال يا سديد اذا فتحت بابك وبسطت بساطك فقد قضيت ما عليك
ينبغي لطالب التجارة ان يتعهد

امورا ... الفقه فان رجلا قال لامير المؤمنين ع يا امير المؤمنين اني اريد التجارة قال افقهت في دين الله قال يكون بعض ذلك قال
ويحك الفقه ثم المتجر فانه من باع واشترى ولم يسأل عن حرام وحلال ارتطم في الربا ثم ارتطم وقال ع الفقه ثم المتجر ان من اتجر
بغير علم ارتطم في الربا ثم ارتطم ومعنى ارتطم ارتبك عليه امره فلم يقدر على الخروج منه وقال ع من اتجر بغير علم تورط في الشبهات
ماخوذ من الورطة وهي ارض مطمئنة لا طريق فيها ... الاجمال في الطلب وترك الحرص كيلا يحمله على اجتذاب المحارم قال رسول الله ٢
ص في حجة الوداع اني والله لا اعلم عملا يقربكم من الجنة الا وقد نباتكم عنه ولا اعلم عملا يقربكم الى النار الا وقد نهيتكم عنه وان الروح
الامين نفث في روعي انه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاجملوا في الطلب ليس عبد من عباد الله الا وله رزق بينه وبينه حجاب
فان صبر اتاه الله تعالى حلالا وان لم يصبر وهتك الحجاب فاكله حراما قوصص به من رزقه وحوسب عليه فلا يحملن احدكم استبطاء شيء من
الرزق ان يطلبه من غير حله فانه لا ينال ما عند الله الا بطاعة الله ويكره للصانع سهر الليل كله في عمل صنعته لما فيه من كثرة الحرص
على الدنيا وترك الالتفات الى امر الاخرة قال الصادق ع من بات ساهرا في كسب ولم يعط العين حظها من النوم فكسبه ذلك
حرام وقال ع الصناع اذا سهروا الليل كله فهو سحت وهو محمول على الكراهية الشديدة او على التحريم اذا منع شيئا من الواجبات ٢
كقسم الزوجات ... ذكر الله بقلبه ولسانه لا يغفل جهده فانه مطردة للشيطان ومدفعة للمكاره والمواظبة على الادب الاتية المذكورة
في المتن لان صنعة التجارة صنعة خطرة فاذا لم يحترس الانسان من اخطارها خيف عليه الهلاك او لما روى ما ورد عن النبي ع انه مر
بالتجار وكانوا يسمون يومئذ السماسرة فقال لهم اما اني لا اسميكم السماسرة ولكن اسميكم التجار والتاجر فاجر والفاجر في النار
فغلقوا ابوابهم وامسكوا عن التجارة ثم راح رسول الله ص من غد فقال اين الناس فقالوا سمعوا ما قلت بالامس فامسكوا قال وانا
اقول اليوم الا من اخذ الحق واعطاه وقال ع بعثني ربي رحمة ولم يجعلني تاجرا ولا زراعا ان شرار هذه الامة التجار والزراعون
الا من شح على دينه ... عدم الاستهانة بقليل الرزق لما رواه علي بن بلال عن الحسين الجمال قال شهدت اسحق بن عمار وقد شد كيسه
وهو يريد ان يقوم فجاء انسان يطلب دراهم بدينار فحل الكيس فاعطاه دراهم بدينار فقلت سبحان الله ما كان فضل هذا
الدينار فقال اسحق بن عمار ما فعلت هذا رغبة في الدينار ولكن سمعت الصادق ع يقول من استقل قليل الرزق حرم الكثير
الاشهر استحباب الزراعة لما روى سيابه ان رجلا سال الصادق ع اسمع قوما يقولون ان الزراعة مكروهة فقال
ازرعوا واغرسوا فلا والله ما عمل الناس عملا احل ولا اطيب منه والله ليزرعن الزرع وليغرسن النخل بعد خروج الدجال وسال
هرون بن يزيد الواسطي الباقر ع عن الفلاحين فقال هم الزارعون كنوز الله في ارضه وما في الاعمال شيء احب الى الله من
الزراعة وما بعث الله نبيا الا زراعا الا ادريس ع فانه كان خياطا ... الدعاء عند دخول السوق قال الصادق ع اذا
دخلت سوقك فقل اللهم اني اسالك من خيرها وخير اهلها واعوذ بك من شرها وشر اهلها اللهم اني اعوذ بك ان اظلم او اظلم
او ابغي او يبغى علي او اعتدي او يعتدى علي اللهم اني اعوذ بك من شر ابليس وجنوده وشر فسقة العرب والعجم حسبي الله لا اله الا هو
عليه توكلت وهو رب العرش العظيم واذا اشترى شيئا قال لما روي عن الصادق ع اذا اشتريت شيئا من متاع او غيره
فكبر ثم قل اللهم اني اشتريته التمس فيه من فضلك فاجعل لي فيه فضلا اللهم اني اشتريته التمس فيه رزقك فاجعل لي فيه رزقا
اللهم اشتريته التمس فيه بركتك فاجعل لي فيه بركة وقال ع اذا اشتريت دابة او راسا فقل اللهم ارزقني اطولها حياة

واكثرها منفعة وحرها عاقبة   وقيل بالمنع من الابوال الا ابوال الابل   القايل بذلك المفيد وتلميذه
والشيخ في النهاية واختاره المص في كتاب الاطعمة من الشرايع لاستخباثها ولانها من الفضلات فاشبهت البصاق والمخاط فخرج
بول الابل لفايدة الاستشفاء عند الضرورة فيبقى الباقي على اصله وقال في المبسوط بالجملة لمكان طهارتها ولاصالة الاباحة وحصول
الانتفاع فجاز البيع كبول الابل واختاره ابن ادريس والمص في النافع وللعلامة مثل القولين فاجاز في المختلف ومنع في القواعد
وفي كلب الماشية والحايط والزرع قولان   اما بيع كلب الصيد فقد نقل فيه الاجماع وفيه قول
بالمنع متروك واما الخلاف في الثلثة الباقية اعني كلب الماشية والزرع والحايط وهو البستان فمنع الشيخان والقاضي والمص
في الشرايع واجازه ابن حمزة وابو علي وابن ادريس والعلامة احتج المانعون بما رواه الوليد العماري قال سالت ابا عبد الله ع
عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت واما الصيود فلا باس ولانها عين نجسة فيحرم بيعها كالخنزير احتج المجوزون باصالة
الاباحة وبان المقتضي لجواز بيع كلب الصيد هو الانتفاع به وثبوت الحاجة الى المعاوضة عليه موجودة في الباقي قال العلامة
ولان لها ديات منصوصة فيجوز المعاوضة عليها ولانه يجوز اجارتها فيجوز بيعها ولقايل ان يقول تنصيص الشارع على جعل
الديات لها دليلا على انها ليست مما يصح بيعها لانا استقرينا الاعيان التي ينتفع بها ويجوز بيعها فوجدنا الشارع قد رد فيها عند
اتلافها على مالكها قيمتها الشرعية كالبهيمة والعبد وما كان منها ينتفع به انتفاعا محللا ولا يجوز المعاوضة عليه ولا اخذ القيمة
عند حصول اتلافه قدر له عوضا منصوصا وسمي بالدية كالحر فلما اجاز الشارع الانتفاع بهذه الكلاب ولم يكن لها في نظره
قيمة جعل في اتلافها عوضا ودية مقدرة كما جعل في الحر لانها لو كانت مما يجعل في اتلافها القيمة كالعبد واما الاجارة فلا يدل
على جواز البيع قطعا فانه يجوز على الحر ولا يصح بيعه وعلى ام الولد ولا يصح بيعها وعلى الوقف والمرهون ولا يصح بيعهما ويمكن
ان يجاب عن قوله لو جاز بيعها لزم في اتلافها القيمة كالبهيمة قلنا منقوض بالعبد فان الواجب في اتلافه قيمته ما لم تزد عن دية الحر
فيلزم دية خاصة وان تجاوزت قيمته اضعاف الدية فهي ايضا دية مقدرة وصح بيعه اجماعا وفيه نظر لان رد الشارع القيمة
مع التجاوز الى الدية لمانع وهو عدم جواز تفضيل العبد على الحر بل لا يجوز مساواته في القصاص اجماعا فكيف يفضل عليه في الدية ولا يلزم
من كونها مقدرة بالدية في صورة حريته لمانع ان يكون مقدرة مطلقا ويحرم به ضابط اجماعي وايضا فان العبد قد يجب في قتله
قيمته وان تجاوزت اضعاف الدية فيما لو قتله الغاصب   كلب الدار وهو ما يعد للحفظ بالليل للبيوت
وما تتخذه اصحاب الطنب وتجوز اجارتها على الاقرب لانه في معنى المذكورة وجزم به الشيخ في المبسوط والاقوى جواز البيع ايضا
للمشاركة في الضرورة المسوغة للبيع   كلب الماء طاهر وتجوز الانتفاع بخصيته اذا كان ذكيا ومنع ابن ادريس منهما وهو نادر
ما يقصد به المساعدة على المحرم كبيع السلاح لاعداء الدين في حال الحرب فقيل مطلقا
منع السلاح لاهل الحرب لا يجوز واما اعداء الدين كاصحاب معوية هل يحرم بيع السلاح منهم مطلقا او في حال الحرب خاصة بالاول
قال الشيخان وسلار والتقي وبالثاني قال المص وابن ادريس ودلالة الاخبار عليه اوضح مع دلالتها على ما ذهب اليه الشيخ
وفي بيع السباع قولان اشبههما الجواز   للاصحاب في السباع ثلثة اقوال   الجواز
مطلقا وهو مذهب الحسن والديلمي لطهارتها وللانتفاع بجلدها وريشها وهو مذهب ابن ادريس والعلامة وظاهر القاضي

المنع مطلقا وهو مذهب الحسن فانه جعل المناط ما يحرم اكله من السباع والطير والسمك والنبات والثمار والبيض
تحريم ما عدا الفهد وهو قول الاكثر من المتقدمين وبه قال الشيخ في النهاية والخلاف وسلار   تحريم ما عدا الفهد وسباع الطير
وهو قول المفيد   اباحة الجميع الا ما لا ينتفع به منها كالضبع والذيب وهو قول الشيخ في المبسوط   ولا باس
بالاجرة على عقد النكاح   يريد جواز اخذ الاجرة او الجعالة على تولي ايقاع عقد النكاح بان يكون وكيلا لاحد
الزوجين اما تلقين الصيغة والقاؤها على المتعاقدين فلا لان ذلك من باب تعليم الاحكام الشرعية الواجب من باب الحسبة ولا
يجوز اخذ الاجرة على الواجب   ولو دفع اليه مالا ليصرفه في المحاويج وكان منهم فلا ياخذ منه الا باذنه على
الاصح   قال الشيخ في النهاية ويجوز ان ياخذ مثل ما يعطي غيره ومنع في المبسوط ولابن ادريس مثل القولين فاجاز في
المكاسب ومنع في الزكوة وكذا المص فانه منع في النافع واجاز في الشرايع واختار العلامة المنع لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
قال سالته عن رجل اعطاه رجل مالا ليقسمه في محاويج او مساكين وهو محتاج ايأخذ منه لنفسه ولا يعلمه قال لا ياخذ منه
شيا حتى ياذن له صاحبه وهي مقطوعة وفصل بعض الناس فقال ان كان المالك قال له اصرفه هنا او اعطه لم يجز وان
قال له ضعه جاز وليس بشيء والعلامة في المختلف قال مثله من دفع الى غيره مالا ليضعه في المحاويج فحمل موضع المسألة
الوضع فلا تفاوت بين اللفظين   اما البيع فهو الايجاب والقبول اللذان
ينتقل بهما العين المملوكة من مالك الى غيره بعوض مقدر فقوله الايجاب والقبول كالجنس ويخرج بهما انتقال عين لا بايجاب
وقبول كالارث وكالعين المأخوذة بالشفعة ويشمل باقي العقود البواقي كالفصول يخرج غير البيع من العقود فقوله
اللذان ينتقل بهما العين احتراز عن ايجاب وقبول لا يوجبان نقل عين بل تمكين ولاية كالوصية والنكاح او نقل منفعة
كالاجارة وقوله المملوكة احتراز عن انتقال عين غير مملوكة بايجاب كالوصية بالكلب على القول بعدم بيعه وقوله بعوض
مقدر احتراز عن انتقال عين مملوكة بعوض غير مقدر كالهبة التي شرط فيها مطلق العوض هذا مفهوم الحد وفيه نظر
لانه يدخل فيه الهبة التي شرط فيها عوض مقدر فلا يبقى جامعا ثم قيد وهو قوله بعوض مقدر لازم له لماهية العقد فان
التقدير في الهبة من لوازمه وهو من لوازم عقد البيع   ولو باع الفضولي فقولان اشبههما وقوف
العقد على الاجازة   وقوف العقد على الاجازة مذهب المفيد والشيخ في النهاية وابن حمزة وابي علي واختاره المص
والعلامة وقال في المبسوط والخلاف يقع باطلا ومنعه ابن ادريس احتج الاولون بانه بيع صدر من اهله في محله فكان صحيحا
اما صدوره من اهله فلصدوره من بالغ عاقل مختار وجامع هذه الصفات اهل للانتفاعات واما كونه في محله فلوقوعه على عين
يصح تمليكها وينتفع بها قابلة للنقل من مالك الى غيره واما الصحة فلثبوت المقتضي اليها عن معارض كون الشيء غير مملوك
للعاقد فان ذلك غير صالح لمانعيته صحة العقد لان المالك لو اذن له قبل العقد صح فكذا بعده اذ لا فارق ولما رواه عروة
ابن الجعد البارقي ان النبي ع اعطاه دينارا ليشتري به شاة فاشترى شاتين به ثم باع احديهما بدينار في الطريق قال
فاتيت النبي ع بالدينار والشاة فاخبرته فقال بارك الله لك في صفقة يمينك واحتج المانعون بوجهين   انه بيع غير مقدور
على تسليمه فهو كبيع الآبق والطير في الهواء   رواية عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي ع انه قال لا طلاق الا فيما يملك

ولا عتق الا فيما يملك ولا بيع الا فيما يملك فنفي البيع عن غير الملك ونفي الحقيقة غير ممكن فيحمل على اقرب المجازات وهو نفي الصحة
ولو بيع ما لم يخبر فهو لانه يشبهما الجهالة   البيع اما ان يمكن اختباره من غير افساد له كالمبزور والسيدان او لا
يمكن الا بعد افساد كالبيض والبطيخ فهنا قسمان   ما يمكن اختباره شرط لزوم العقد فيه اختباره وهل هو شرط الصحة قال
الشيخان نعم وبه قال سلار والحلي والقاضي وابن حمزة ولابن ادريس هنا اضطراب واختار المص والعلامة الصحة ويكون الخيار للمشتري
اذا خرج معيبا بين الارش والرد اذا لم يتصرف ومع التصرف الارش خاصة   ما لا يمكن اختباره هل يجوز بيعه مطلقا او لا بل بشرط
الصحة والبراءة الاكثر على الجواز ويكون الاصل الصحة فان خرج معيبا من غير تصرف تخير بين الرد والارش ومع التصرف الارش خاصة
وهو اختيار المص والعلامة ومنع القاضي منه دون الشرطين وهو ظاهر الشيخين   ولا فرق بين الاعمى والمبصر في ذلك وقال
سلار يثبت له الخيار وان تصرف وهو نادر   ولا يجوز بيع سمك في الاجام لجهالته وان ضم اليه القصب على الاصح
ما اختاره المص مذهب الشيخ في المبسوط وبه قال ابن ادريس والجواز مذهبه في النهاية وبه قال القاضي وابن حمزة وفصل
العلامة فاجاز البيع وان كان القصب هو المقصود بالبيع والسمك تابعا وعكس مع العكس والشيخ عول على رواية معوية عن الصادق ع
قال لا باس ان يشتري الاجام اذا كان فيها قصبة وفي طريقها ضعف مع امكان حملها على تفصيل العلامة   ويرد عليه
ما زاد بفعله كتعليم الصنعة والصبغ على الاشبه   اذا اشترى فاسدا لم يملكه وكان لمالكه الرجوع فان تعيب ضمن
ارشه ولو زاد فان لم يكن بفعله كالسمن رده ولا شيء له وان كانت الزيادة بفعله فاما ان يكون اثرا كتعليم الصنعة او بانضياف
عين من المشتري كالصبغ وعلى كلا التقديرين هل يكون الزيادة للبايع مجانا او يكون المشتري شريكا فيه قولان احدهما انه لا شيء
للمشتري لانه وضعه في ملك بغير اذنه ولا يمكن انفصاله اما في الاثر المحض فظاهر واما في الصبغ فلانه يمنع من التصرف في ملك البايع
ولقيام عين المالك وهلاك عين المشتري اعني الصبغ وقيل يكون له الزيادة ويكون شريكا بقدرها لانه لم يتبرع بها فلم يخرج عن
ملكه لاصالة البقاء وصنعه في المغرور في ملك الغير لا يدفع ملكه من مستحقه اذ الاستحقاق لا يستلزم التصرف في ملك الغير بل يكون
شريكا بقدر الزيادة ولا يكون اسوا حالا من الغاصب وهو يرجع بقيمة صبغه وكذا يقول يرجع بما زاد في الاثر لانه عمل عملا محترما
لم يتبرع به والمالك اذن له في ذلك لتسلطه على التصرف اما الغاصب فلا يرجع بالاثر اجماعا   الخامس القدرة
على تسليمه فلو باع الابق منفردا لم يصح ويصح لو ضم اليه شيئا   لا خلاف في جواز بيعه مع الضميمة واما مع عدمها اذا
كان بحيث يقدر عليه المشتري هل يجوز بيعه ام لا مذهبان المنع وهو مذهب الشيخين بل لا بد من الضميمة فان وجده المشتري
والا كانت في مقابل الثمن وبه قال القاضي والتقي وسلار وابن حمزة والجواز وهو مذهب السيد واختاره العلامة لاصالة صحة
البيع ولتحقق القدرة الموسوعة للبيع احتج الاولون بما رواه سماعة قال سألته عن رجل يشتري العبد وهو ابق من اهله فقال
لا يصلح الا ان يشتري معه شيئا اخر فيقول اشتري منك هذا الشيء وعبدك بكذا وكذا فان لم يقدر على العبد كان ثمنه الذي نقد في الشيء
ومع ضعفها مقطوعة فالحاصل ان الابق يخالف غيره من المبيعات في اشياء   اشتراط الضميمة   ان تلفه قبل القبض
من المشتري   انه لا يتخير المشتري مع فقده وكلما شرط في العقد يتخير المشتري مع فواته   لو وجد المشتري في الابق
عيبا سابقا اما بعد القدرة او قبلها كان له الرجوع بارشه فيقال كم قيمة هذه الضميمة مع العبد الفلاني الابق مع سلامته من العيب

فاذا قيل عشرة وقيمته مع الضميمة بالعيب تسعة علم ان قسط العيب من الثمن واحد من العشرة فيرجع المشتري بعشر ما وقع عليه العقد
لو خرج عيب في الضميمة رجع بارشه فيقال كم قيمة هذه الضميمة مع الابق سليمة من العيب وكم قيمتها بهذا العيب ويرجع من الثمن
بالنسبة   وان يبيع الحاضر للبادي وقيل يحرم   البحث هنا في مقامين   هل هو مكروه او
حرام بالاول قال الشيخ في النهاية واختاره المص والعلامة للاصل وبالثاني قال في الخلاف لقوله ع لا يبيعن حاضر لباد وظاهر
النهي التحريم   في تفسيره وفيه اربعة اقوال   ان يكون البيع في البلد دون الحضر قاله ابن حمزة   ان يكون في البادية او
الحضر ويشتد حاجة الناس اليه فيكون له سمسارا او وكيلا ولا باس بما لا يحتاج اليه او بما يحمل من بلد الى بلد لبيعه السمسار ويستقصي
في ثمنه قاله في المبسوط وتبعه القاضي   ان يكون سمسارا للبادي ويبيع له شيئا متحكما عليه في البيع بالكره او بالراي الذي يغلب
به عليه برايه انه ذلك نظرا له او يكون البادي ولاه عرض سلعة فباعها دون رايه لا ما كان سمسارا بان ياتي ثم بيعه بوكالته او يدفعه اليه
فيبيعه بنفسه   قاله ابن ادريس   المطلق في الخلاف لا يبيع حاضر لباد سواء كان بالناس حاجة الى ما معه او لم يكن بهم حاجة فان خالف اثم
لعموم الخبر في النهي عن ذلك من قوله ع لا يبيعن حاضر لباد واختار العلامة تفسير المبسوط الرواية عروة ابن عبد الله عن الباقر ع قال قال
رسول الله ص لا يتلقى احدكم تجارة خارجا من المصر ولا يبيعن حاضر لباد والمسلمون يرزق الله بعضهم من بعض قلت وليس في هذا
الحديث دلالة الا على النهي المحتمل للحمل من التحريم والكراهة دون واحد من التفاسير المذكورة   والزيادة في السلعة
مواطاة للبايع وهو النجش   عد المص النجش في المكروهات ولا اعلم في تحريمه خلافا بين الاصحاب لانه غش وخديعة وقال
ع ليس منا من غش ومعناه ان يريد الانسان في سلعة البايع ولا يريد شراءها بل قصد التغرير بالغير ليبذل الزيادة ويسميه العامة
التحريص وانما الخلاف بينهم في موضعين   في صحة البيع فابن الجنيد ابطله من راس ان كان من فعل البايع وان كان من فعل الواسطة
لزم البيع ولزمه الدرك في الضرر ان دخل على المشتري والباقون على الصحة   في حكمه وفيه ثلاثة اقوال   ثبوت الخيار
قاله القاضي لانه تدليس واطلق اي لم يفصل بين كونه من فعل البايع او غيره   عدم الخيار مطلقا قواه الشيخ في المبسوط لان
العيب ما يكون بالمبيع وهذا ليس كذلك   الخيار ان كان من البايع وعدمه ان لم يكن بامره لانه لا يفسخ عليه البيع بفعل غيره قاله في
المبسوط ثم قوى عدم الخيار وقال العلامة بثبوت الخيار مطلقا مع ثبوت الغبن وعدمه مع عدمه وهو مع التحقيق وراجع الى ما قواه الشيخ
في كتابي الخلاف لان مع الغبن لا اشكال في ثبوت الخيار الا على قول من ترك سواء كان هناك نجش او لم يكن ويسقط قول ابي علي
ببطلان البيع من اصله وقول القاضي بثبوت الخيار مطلقا من حيث التدليس ووجهه ان التدليس مطلقا لا يوجب بطلان البيع ولا
فسخه اذا لم يكن في المبيع عيبا وفوات غرض المشتري لاصالة صحة البيع ولزومه   والاحتكار وهو حبس الاقوات
وقيل يحرم   البحث هنا في مسائل   الاحتكار هل هو مكروه او محرم بالاول قال الشيخان والتقي في احد
قوليه والمص والعلامة وبالثاني قال الصدوق والقاضي والتقي في القول الاخر وهو ظاهر ابن ادريس احتجوا برواية اسمعيل
بن زياد عن الصادق ع عن ابيه الباقر ع قال قال رسول الله ص لا يحتكر الطعام الا خاطئ وعن ابن القداح عن الصادق ع قال قال
رسول الله ص الجالب مرزوق والمحتكر ملعون والاولى لا تدل على التحريم والثانية ضعيفة السند احتج الاولون بالاصل وبحسنة
الحلبي عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يحتكر الطعام ... وان كان الطعام قليلا لا يسع الناس فانه يكره ان يحتكر الطعام ويترك الناس

ليس لهم طعام ولان الانسان مسلط على ماله والجواب عن الاول بان الاصل يصار عنه للدليل وعن الثاني بعدم دلالته على الكراهة
لان الحرام مكروه وكيف يكون الحرام محبوبا وعن الثالث بان تسلط الانسان على ماله قد يزول للعارض كاحتياج المضطر اليه في المخمصة
فان له دفع المالك وقتاله مع امتناعه عن بذله في محل الاحتكار وفيه ثلثة اقوال انه الحنطة والشعير والتمر
والزبيب والسمن وهو قول الشيخ في النهاية وبعض القاضي وابن ادريس اضافة الزيت الى ما ذكره وهو قول الصدوق
تعويض الملح عن الزبيب للخبر المتقدمة وهو قول ابن حمزة واحد قولي الشيخ وبه قال العلامة في القواعد وقال في المختلف الاقوى
النهاية لموثقة غياث بن ابرهيم عن الصادق ع قال ليس الحكرة الا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن وفي بقي ما عداه على الاصل
في حد الاحتكار فقال الشيخ ثلثة ايام في الغلاء واربعين في الرخص وبعض القاضي وقال المفيد احتباس الاطعمة مع
حاجة اهل البلد اليها وضيق الامر عليهم فيها وذلك مكروه وان كانت الغلات واسعة وهي موجودة في البلد على كفاية اهله لم يكره
احتباس الغلات وهو اختيار المص والعلامة احتج الشيخ برواية السكوني والمفيد بحسنة الحلبي يجبر المحتكر على البيع عند
الحاجة اليه اجماعا وهل يسعر عليه قيل فيه ثلثة اقوال التسعير قاله المفيد بما يراه السلطان من المصلحة ولا يسعرها بما يخسر
اربابها عدم التسعير قاله الشيخ وبعض القاضي وابن ادريس التسعير ان تشدد واجحف وعدمه مع عدمه قاله ابن حمزة و
العلامة احتج الاولون بانه لولا ذلك لانتفت فايدة الاجبار لجواز الاجحاف واحتج الشيخ بعموم قوله ع الناس مسلطون على
اموالهم واحتج العلامة على عدم التسعير مع عدم التشدد فلانه ظلم عليه في ماله فلا يسوغ لما فيه من التسلط على اكل مال الغير بغير رضاه
ولان رسول الله ص لما مر بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان تخرج الى بطون الاسواق وحيث تنظر الابصار اليها فقيل له لو قومت عليهم
فغضب عليه واله السلام حتى عرف الغضب في وجهه فقال انا اقوم عليهم انما السعر الى الله يرفعه اذا شاء ويخفضه اذا شاء، واما على
التسعير مع التشدد فلانه لولاه انتفت فايدة الاجبار اذ بدونه يمتنع المالك عن البيع الا باضعاف قيمته فلو سوغناه انتفت الحكمة
في الالزام بالبيع خيار الحيوان وهو ثابت للمشتري على الاصح
مختار المص مذهب الشيخين وابي علي وسلار والصدوق والقاضي وابن ادريس وهو مذهب العلامة وقال علم الهدى
يثبت الخيار لهما معا احتج الاولون بوجوه اصالة لزوم العقد وبطلان الخيار لعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود ولقوله ع
البيعان بالخيار ما لم يفترقا جعل مدة الخيار عدم الافتراق فينتفي معه وهو ثابت في الحيوان وغيره خرج خيار المشتري بالاجماع فيبقى
الباقي على الاصل ان الحكمة في وضع الخيار للمشتري منتفية في حق البايع فلا يكون الخيار مشروعا في حقه لانتفاء حكمته وبيانه
ان عيب الحيوان قد يخفى ولا يظهر كظهوره في غير الحيوان والمالك اعرف به من المشتري فضرب الشارع للمشتري مدة ثلثة ايام لامكان
ظهور عيبه فيها بخلاف البايع المطلع على عيوبه صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال في الحيوان كله ثلثة ايام للمشتري وهو
بالخيار ان اشترط او لم يشترط وصل الخيار للمشتري يدل بمفهومه على سقوطه عن البايع احتج السيد بانه احد المتبايعين فكان له
الخيار كالاخر كخيار المجلس وبصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال البايعان بالخيار ثلثة ايام في الحيوان وما سوى ذلك من بيع حتى
يفترقا خيار الغبن ومع ثبوته وقت العقد بما لا يتغابن فيه غالبا وجهالة المغبون يثبت له الخيار في الفسخ
والامضاء هذه مسئلة جليلة وتحقيق البحث فيها يقع في اربع مقامات في ثبوته وهو المشهور بين

المتاخرين

المتاخرين قال الشهيد ره وربما قال المحقق في الدرس بعدم خيار الغبن ويظهر من كلام ابن الجنيد لان البيع مبني على المكاسبة والمغالبة
ولم يقف فيه على رواية سوى خبر الضرار وتلقي الركبان ولم يذكر في الخلاف عليه دعوى الاجماع ولا اخبار الاصحاب واكثر القدماء لم
يذكروه والاصح ثبوته وهو ره ممن حكم به وحجته وتعذر رفع الجهل امر مما هذا اخر كلامه وادلة خبر الضرار وقوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
فان هذا الخبر عام يمكن ان يستند في ثبوت خيار الغبن اليه ليعم المغبون واما خبر التلقي فهو ما رواه الشيخ عن مثنى الحناط عن منهال
القصاب عن ابي عبد الله ع قال قال لا يلتقى ولا يشترى ما يتلقى ولا تاكل منه وقوله ع لا يتلقى احدكم تجارة خارجا من المصر والظاهر ان
النهي لمكان الغرر بالشراء من الركب القاصد وجيئا لعدم شعورهم بسعر البلد قال العلامة ولان النبي ص اثبت الخيار في تلقي الركبان
وانما اثبته للغبن وكذلك ثبوت الخيار بالعيب لحصول الغبن به قال في موضع اخر من التذكرة الاقرب انه مكروه لان العامة روت
ان النبي ص قال لا تتلقوا الركبان للبيع ومن طريق الخاصة قول الباقر ع قال قال رسول الله ص لا يتلقى احدكم تجارة خارجا من المصر
ولا يبيع حاضر لباد ذروا المسلمين يرزق الله بعضهم من بعض وصورته ان يرد طائفة الى بلد فيتلقاهم ليبيعوا منه فيخرج الانسان يتلقاهم
ويشتري منهم قبل قدوم البلد ومعرفة سعره فان اشترى منهم من غير معرفة منهم بسعر البلد صح البيع لان النهي لا يعود الى معنى في البيع
وانما يعود الى ضرب من الخديعة والاضرار لان في الحديث فان تلقاه متلق فاشتراه فصاحبه بالخيار اذا قدم السوق فاثبت
البيع مع ذلك في حقيقته فنقول الغبن هو نقص قيمة احد العوضين عن العوض المسمى في العقد نقصا لا يتسامح
بمثله عادة مع جهل من صار اليه الناقص ويثبت به الخيار لا الارش لانه عوض عن جزء فايت في العين او صفاتها وليس
في حكمه لا يبطل الخيار هنا بالتصرف فاذا وجد تصرف فاما من المغبون فيما غبن فيه او من الاخر في عوضه فهنا فصلان
تصرف المغبون فيما غبن فيه كان يشتري عينا بغبن عليه ثم يتصرف فيها بتصرفه لا يخلو اما ان يكون واردا على العين
او المنافع فهنا بحثان ان يكون واردا على العين فلا يخلو اما ان يكون التصرف ناقلا للملك او غير ناقل فهنا قسمان
ان يكون التصرف ناقلا عن الملك وفيه مسايل ان يكون ناقلا عن الملك وهو لازم فيمتنع من الرد قطعا ان
يكون ناقلا لكنه غير لازم كالهبة فلا يمنع من الرد لجواز الفسخ والاعادة لو عاد بعد التصرف الناقل اللازم بسبب كالارث
لم يملك رده ان لا يكون التصرف ناقلا وفيه مسايل ان يكون لازما كالاستيلاد والكتابة المطلقة
فانه يمنع من الرد لو فرضنا مات الولد ولم يحصل بعض في المبيع بسببها لولادة كان له الرد وان حصل لم يكن له ذلك وكذا
لو حصل تراخ منع الرد ايضا ان لا يكون لازما فله الرد ان يكون التصرف واردا على المنافع
وفيه مسايل ان يكون لازما كالاجارة فيمنع من الرد ان لا يكون لازما كالعارية لم يمنع من الرد قطعا لو لم يعلم بالغبن
او بثبوته حتى انقضت مدة الاجارة كان له الرد والضابط انه كلما حصل تراخ بعلمه واختياره سقط الخيار لكونه على الفور
ان يكون التصرف من الاخر في عوضه اي من الغابن فيما صار اليه من المغبون كان يشتري ثوبا
رخيصا ويتصرف فيه فهذا التصرف لا يسقط خيار المغبون مطلقا وفي تفصيله قسمان لان التصرف اما ان يرد على العين او
المنافع وفيه مسئلتان ان يكون لازما فللمغبون الثابت بالفسخ سواء كان العقد
الاول واردا على العين في الذمة ان يكون لازما فللمغبون الثابت بالفسخ ليعيد العين وان عاد فسخ المغبون وكذا له الفسخ

وان لم يبايعه ان يكون تصرفه واردا على المنافع وفيه مسئلتان ان لا يكون لازما كالاجارة فللمغبون الفسخ
ويملك العين وعليه الصبر الى انقضاء مدة الاجارة مجانا وهل يجب عليه رد العوض عاجلا يحتمل ذلك لعود الملك اليه بالفسخ وعدمه لعدم
انتفاعه بالفسخ فله الانتفاع بالعوض والاول اقوى وان قال انا اصبر الى انقضاء مدة الاجارة وافسخ منع لانه على الفور ويحتمل الاجابة
لان التاخير لعذر ان لا يكون لازما كالاعارة فللمغبون الفسخ واستعادة العين واعلم ان في قولنا يعود الملك اليه
في الاجارة عن الفسخ في الحال دون وجوب الصبر الى انقضائها صح عتقه عن الكفارة انه لو كان عبدا يملك
الفاسخ ما يتجدد من حمل او ثمرة تملك كسبه الذي لا يتعلق به الاجارة كالالتقاط جواز استخدامه ليلا وجوب تجهيزه
عليه لو مات وجوب الانفاق عليه انتقال الضمان اليه بالفسخ ولو صبر على الفسخ في الحال كانت هذه الاحكام باسرها في حق
الغابن في شرائط هذا الخيار وهي ثلثة ثبوته وقت العقد جهالة المغبون ان يكون التفاوت
مما لم تجر العادة بالتساهل فيه ولا حد له عندنا بل يرجع الى العادة من عرف المعاملة ولا يسقط ببذل الغابن التفاوت ولا يبذل
الدون ولا بالتصرف المواضع التي لا يسقط الرد فيها بالتصرف اربعة خيار الغبن حلب المصراة وطي الامة
المردودة بعيب الحبل اذا شرطا بقاء الخيار مع التصرف من باع ولم يقبض الثمن ولا قبض المبيع فالبيع
لازم في ثلثة ومع انقضائها يثبت الخيار للبايع فان تلف قال المفيد يتلف في الثلثة من المشتري وبعدها من البايع والوجه تلفه
من البايع في الحالين لان التلف بانه لم يقبض مسائل لا شك في لزوم البيع من جهة العقد الى
تمام ثلثة ايام وبعد انقضائها هل يبطل العقد او يكون الخيار للبايع بين الفسخ والبقاء على العقد ومطالبة المشتري بالثمن قال ابو على
والشيخ في المبسوط بالاول وقال في النهاية بالثاني وعليه الاصحاب والاخبار بعضها الاول دون ذلك عن الباقر عم قال قلت
الرجل يشتري من الرجل المتاع ثم يدعه عنده يقول ايتك بثمنه وقال ان جاء فيما بينه وبين ثلثة ايام والا فلا بيع له وفي صحيحة
على بن يقطين انه سال الكاظم عم عن الرجل يبيع البيع فلا يقبضه صاحبه ولا يقبض الثمن قال الاجل بينهما ثلثة ايام فان قبض
بيعه والا فلا بيع بينهما وغيرهما من الاخبار بهذا المعنى وحملها الاصحاب على نفي اللزوم لا الصحة لو تلف المبيع قبل القبض
بعد الثلثة كان من البايع اجماعا للعموم للخبر ولان الشارع جعل له مندوحة الفسخ والانتفاع بعينه ولم يفعل فالتفريط مستند اليه
وان تلف في الثلثة فهل يكون من البايع او من المشتري قيل فيه ثلثة اقوال انه من المشتري قاله المفيد لانتقال المبيع اليه بنفس
العقد ومنع البايع من التصرف فيه لمصلحته ولانه لو حصل له نماء كان له وقال عم الخراج بالضمان انه من البايع قاله الشيخ
لعموم قوله عم كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه ولما رواه عقبة بن خالد عن الصادق عم في رجل اشترى متاعا من رجل
واوجبه غير انه ترك المتاع عنده ولم يقبضه قال ايتك غدا ان شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من صاحب المتاع
الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته فاذا اخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد اليه ماله وهو اختيار القاضي
والتقي وسلار وابن ادريس واختاره المص والعلامة انه من ضمان البايع الا ان يكون البايع عرض التسليم على المبتاع
ولم يستلمه فيكون التلف من المبتاع ح قاله ابن حمزه واعلم ان لهذا الخيار الذي ذكرنا احكامه شروطا
ان يكون المبيع معينا فلا يطرد الحكم لو كان يشتري في الذمة ان لا يحصل قبض لاحد العوضين فلو قبض احدهما لم يطرد

الحكم ولو ظهر استحقاق المقبوض فكلا قبض اما المردود بالعيب فالاقرب عدم الفسخ فيه لحصول القبض في الجملة وفتح العقد
او طارئ ان يكون الثمن حالا فلو كان الثمن مؤجلا فاخره بعد الحلول لم يطرد الحكم لو قبض المبيع بطل الخيار والشيخ
قد جوز الفسخ للبايع مع تعذر قبض الثمن وقواه الشهيد لو قبض المشتري ثم تلف كان تلفه في الثلثة
وبعدها لانتقال الضمان اليه بالقبض وللشيخ قول انه من مال البايع اذا تلف بعد الثلثة وهو نادر لم يفرق الاكثر بين
الحيوان وغيره في مدة التربص وقال الصدوق في المقنع يمتد في الامة الى شهر فان جاء بالثمن فلا بيع له لو قبض بعض
الثمن او قبض بعض المبيع كان الخيار للبايع ما ينافي الجميع لو قبض المشتري السلعة لم يطرد الحكم بشرط كون القبض باذن البايع
ولو قبضها بغير اذنه لم يكن به اعتبار وكان كما لو لم يقبض لو احضر المشتري الثمن بعد الثلثة قبل فسخ البايع قال العلامة لم يجز
له الفسخ لزوال سببه ويحتمل ثبوته لوجود المقتضي ولو اشترى ما يفسد ليومه ففي رواية يلزم البيع
الى الليل فان لم يات بالثمن فلا بيع له الرواية اشارة الى ما رواه محمد بن يعقوب مرفوعا الى محمد بن ابي حمزة
او غيره عمن ذكره عن ابي عبد الله فيمن يشتري ما يفسد من يومه ويتركه حتى ياتيه بالثمن فان جاء فيما بينه وبين الليل والا فلا بيع له
وعليها عمل الاصحاب لكنها مرسلة فلعله اشار اليها عن تردد لضعفها بسبب الارسال لكنها مؤيدة بعمل الاصحاب واستقرب
الشهيد اطراد الحكم في كل ما يتسارع اليه الفساد عند خوف ذلك ولا يتقيد بالليل ويكفي في الفساد نقص الوصف وقلة الرغبة
كما في الخضراوات واللحم والرطب والعنب وهل يتنزل خوف فوات السوق منزلة الفساد فيه نظر من نشاء من المبيع يملك بتطرق
الضرر ببعض السوق من اقتضاء العقد اللزوم والتفريط من البايع بترك اشتراط النقد المبيع يملك بالعقد
وقيل به وبانقضاء الخيار ظاهر الشيخ ان المشتري يملك بانقضاء الخيار لا بنفس العقد وربما قطع بملكه بالعقد
مع اختصاصه بالخيار وظاهر ابي على توقف الملك على انقضاء الخيار والاكثر على انتقاله بنفس العقد انتقالا متزلزلا قابلا
للفسخ في مدة الخيار وهو مذهب المص والعلامة وفخر المحققين وظاهر كلام الشيخ في الخلاف كون انقضاء الخيار كاشفا ونظهر
فايدة الخلاف في مسائل في الشفعة فعلى عدم الانتقال لا ياخذ الا بعد الخيار وعلى الانتقال يجوز من حين العقد جريانه
في حول الزكوة لو كان زكويا بعد الخيار على الاول وبعد العقد على الثاني لو فسخ المشتري وقد حصل للمبيع نماء كان للبايع
على الاول وللمشتري على الثاني وكذا لو قال بكذا نقدا وبكذا نسيئة وفي رواية له اقل الثمنين نسيئة
الرواية اشارة الى ما رواه السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عم ان عليا عم قضى في رجل باع بيعا وشرط شرطين
بالنقد بكذا وبالنسيئة كذا فاخذ المتاع على ذلك الشرط فقال هو باقل الثمنين وابعد الاجلين يقول ليس له الا اقل الثمنين
الى الاجل الذي اجله نسيئة ومضمونها قال المفيد والسيد والتحقيق ان للاصحاب هنا ثلثة اقوال الصحة وله المبيع باقل
الثمن نسيئة وهو قول المفيد والمرتضى بطلان البيع الا ان يمضيه البيعان بعد العقد فيكون للبايع اقل الثمنين في
اخر الاجلين وهو قول القاضي والشيخ في النهاية بطلان العقد من راس ولو قبض المبيع او الثمن والحال هذه لحقه احكام البيع
الفاسد وهو قول الشيخ في المبسوط واختاره التقي وسلار وابن حمزة وابن ادريس والمص والعلامة واستدلوا بوجوه
ما روي عن النبي ص انه نهى عن بيعين في بيعة انه لم يحصل الجزم ببيع واحد فكان باطلا كما لو قال بعتك هذا او هذا ان الثمن

مجهول المبايعين حالة العقد فيكون باطلا ولو زاد عن الثمن او نقص فيه روايتان اشهرهما الجواز
منع الشيخ في النهاية من اخذه الا مع المساواة واطلقه ابن ادريس واختاره المص والعلامة وحكاه عن والده الى المطلق لقبح الشيخ
بما رواه خالد بن الحجاج قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل بعته طعاما بتاخير الى اجل مسمى فلما جاء الاجل اخذته بدراهمي فقال له
ليس عندي دراهم ولكن عندي طعام فاشتره مني فقال لا تشتره فانه لا خير فيه وليس فيه دلالة على المطلوب لانه نهاه عن الشراء مطلقا
وكما يتناول الازيد والانقص يتناول المثل ايضا المجوزون بالاصل وبعموم قوله تعالى احل الله البيع وبرواية عبيد بن زرارة قال سالت
ابا عبد الله ع عن رجل باع طعاما بدراهم الى اجل فلما بلغ الاجل تقاضاه فقال ليس عندي دراهم خذ مني طعاما قال لا باس انما له دراهمه
ياخذ بها ما شاء ولو لم يخبره كان للمشتري الرد والامساك بالثمن وفي رواية للمشتري من الاجل مثله
لما كان للاجل قسط من الثمن في نظر المعاملة وجب على البايع اخبار المشتري بالاجل مع الثمن ولو لم يخبره كان مدلسا وثبت للمشتري
الخيار للتدليس بين الفسخ والرضا بكل الثمن وهو قول الشيخ في كتابي الفروع وبه قال ابن ادريس والمص والعلامة وقال في النهاية
له من الاجل مثل ماله وبه قال القاضي وابن حمزة وهو ظاهر ابي علي احتج الاولون بان العقد وقع على قدر معين من الثمن فلا اكثر له
ما عقد عليه وكتمان الاجل تدليس يوجب تخيير المشتري بين الفسخ والامضاء بمجموع الثمن احتج الشيخ بحسنة هشام بن الحكم
عن الصادق ع في الرجل يشتري المتاع الى اجل فقال ليس له ان يبيعه مرابحة الا الى الاجل الذي اشتراه اليه فان باعه مرابحة ولم يخبره
كان للذي اشتراه من الاجل مثل ماله اذا باع مرابحة فلينسب الربح الى السلعة ولو نسبه الى المال فقولان
اصحهما الكراهية منع الشيخ في النهاية من نسبة الربح الى المال وكذا المفيد والتقي والقاضي وقال سلار لا يصح البيع
وكرهه في المبسوط والخلاف وبه قال ابن ادريس والمص والعلامة احتج المانعون بالاحتياط وبصحيحتي محمد وعبيد الحلبي
عن الصادق ع قال قدم لابي عبد الله ع متاع من مصر فصنع طعاما ودعا له التجار فقالوا ناخذه منك بده دوازده فقال
لهم ابي ع وكم يكون ذلك فقالوا في كل عشرة الاف الفين فقال لهم اني ابيعكم هذا المتاع باثني عشر الفا ولما فيه من تطرق
الجهالة والجواب عن الجهالة عينها مانع من الجواز في صورة النزاع وعن الثاني بمنع الجهالة مع الاخبار براس المال وانا نحن نتكلم
على تقديره نعم لو لم يخبر براس المال لبطل البيع قولا واحدا واحتج المسوغون بما رواه العلامة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع
الرجل يريد ان يبيع البيع فيقول ابيعك بده دوازده او ده يازده فقال لا باس انما هذه المراوضة فاذا جمع البيع جعله جملة
واحدة وفي الصحيح عن محمد قال قال ابو عبد الله ع اني اكره بيع عشرة احد عشر اثني عشر ونحو ذلك من البيع ولكني ابيعك
كذا وكذا مساومة وقال اتاني طعام من مصر فكرهت ان ابيعه كذلك وعظم علي فبعته مساومة وعن جراح المدايني قال قال ابو عبد الله ع
اني اكره بيع ده يازده وده دوازده ولكن ابيعك بكذا وكذا ولو قوم على الدلال متاعا ولم يواجبه
البيع وجعل له الزايد او شاركه فيه او جعل لنفسه قسطا وللدلال الزايد لم يجز بيع ذلك مرابحة ويجوز لو اخبر بالصورة كما قلناه
في الاول ويكون للدلال الاجرة والفايدة للتاجر سواء كان التاجر دعاه او الدلال ابتداه ومن الاصحاب من فرق
النادر ومن الاصحاب الشيخان فانهما اثبتا للدلال ما زاد على ما شرط عليه في صورة ابتداء التاجر له وان لم يزد
لم يكن له شي وجعلا له اجرة المثل اذا كان الواسطة هو الملتمس لذلك من البايع وبه تهما القاضي والمتبدع صحيحة محمد بن مسلم عن

الصادق ع انه قال في رجل قال لرجل بع ثوبي هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك قال لا باس وقال العلامة وبان عنه ع
قال قلت له رجل يعطي المتاع فيقول ما ازددت على كذا وكذا فهو لك قال لا باس وقال العلامة اليه في المختلف للاحاديث الصحيحة
وحمل قول الشيخ على الجعالة على التقدير الاول وهو ما اذا قال التاجر للدلال بعه بكذا فما زدت فهو لك لكن يبقى الاشكال
في الجعالة اذا تضمنت مجهولا قال ويحتمل ان يقول مثبتا بالصحيح لانا اذا اصغينا جعالة قال الجعالة لا ادا الى التنازع وهو منتف
هنا اذ الواسطة ان زاد في الثمن مهما زاد كانت الزيادة له والا فلا شي له لانهما تراضيا على ذلك بخلاف الجعالة المجهولة المؤدية
الى التنازع وهذا القول لا باس به عملا بالاحاديث الصحيحة اما الصورة الثانية فلانه لا جعالة هناك ولا بيع فلهذا اوجبا
على التاجر اجرة المثل هنا انتهى كلامه طاب ثراه وقال ابن ادريس للتاجر الزيادة في الصورتين واوجب للدلال اجرة المثل سواء
باع بزايد او براس المال او لو باع بناقص كان البيع باطلا واختاره المص والعلامة في القواعد لو تلف المتاع
في يد الدلال لم يضمنه عند المفيد وضمنه عند ابن ادريس من باع ارضا لم يدخل نخلها ولا شجرها الا ان
يشترطا وفي رواية اذا ابتاع الارض بحدودها وما اغلق عليه بابها فله جميع ما فيها اذا ابتاع الارض بحقوقها
قال الشيخ في كتابي الخلاف يدخل البناء والشجر وان لم يقل بحقوقها لم يدخل وتبعه القاضي وابن حمزة وهو ظاهر ابن ادريس
وقال المص والعلامة بعدم الدخول الا ان يقول بحقها وما فيها وما اغلق عليه بابها لاصالة عدم الدخول وبقاء الملك
على البايع والرواية اشارة الى مكاتبة محمد بن الحسن الصفار الى ابي محمد العسكري ع في رجل اشترى ارضا بحدودها الاربعة
وفيها الزرع والنخل وغيرهما من الشجر لم يذكر النخل ولا الزرع ولا الشجر في كتابه وذكر فيه انه اشتراها بجميع حقوقها
الداخلة فيها والخارجة عنها ايدخل النخل والاشجار والزرع في حقوق الارض ام لا فوقع ع اذا ابتاع الارض بحدودها
وما اغلق عليه بابه فله جميع ما فيها ان شاء الله قال ابن ادريس قوله ع وما اغلق عليه بابه يريد بذلك جميع حقوقها فالجواب
مطابق للسؤال قال العلامة يمنع هذا التفسير ويقول بموجب الحديث فانه اذا اشتراها بما اغلق عليها بابه دخل الجميع
بلا خلاف ولعل الامام ع اشار الى قوله بالجواز بطريق المفهوم وهو عدم الدخول فانه ع علق الدخول بقوله وما اغلق
عليه بابه ويفهم من ذلك عدم الدخول عند عدمه وما احسن هذا التاويل وكذا لو باع نخلا مثمرا
او دابة حاملا على الاظهر اما النخل فلا شك في عدم دخول الثمرة فيها الا ان يكون نخلا بشرطين انتقالها
بعقد البيع وقبل التابير فلو ابرت او انتقلت بصلح او اجارة او اصداق لم يدخل واما الدابة الحامل والجارية فهل يدخل
حملها فيه ثلثة اقوال نعم يدخل ولو استثناه البايع لم يجز لانه بمنزلة عضو من اعضايها وكما لا يجوز استثناء عضو
فكذا الاجزاء استثناؤه وهو قول الشيخ في المبسوط وتابعه القاضي في المهذب والجواهر ولمنع مساواته للجزء فان الحمل
يصح الوصية به وله يورث ويصح الافراد له وبه ولا يشتد واحد من هذه للجزء الدخول ويجوز للبايع استثناؤه
ويكون له وهو قول ابن حمزة عدم الدخول الا ان يشترط المشتري دخوله فيدخل وهو قول الشيخ في النهاية وبه قال
المفيد وتلميذه والقاضي في الكامل وابن ادريس واختاره المص والعلامة وقال ابو علي يجوز ان يستثنى
الجنين في بطن امه من ادمي او حيوان وهو يشعر بحله مع عدم الشرط كما هو مذهب ابن حمزة

والقبض هو التخلية فيما لا ينقل كالعقار وكذا فيما ينقل وقيل في القماش والاثاث كالاخذ باليد وفي الحيوان هو نقله
المتضمن هو المشهور بين الاصحاب ذكره الشيخ في المبسوط وتبعه القاضي وابن حمزة وهو مذهب العلامة في كتبه وقيل هو
التخلية مطلقا او اضاف المص والاول هو الوجه ولاشتهاره بين الاصحاب ولانه المعتاد بين الناس وعادة الشرع
رد الناس الى ما يعتادونه فيما لم يقض على مقصوده بالقبط كالاحياء فلما ذكره العقها الى العرف ويؤيد ذلك صحيحة
معوية بن وهب قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل يبيع البيع قبل ان يقبضه قال ما لم يكن كيل او وزن فلا تبيعه حتى تكيله او
تزنه الا ان توليه بالذي قام عليه فجعل ع الكيل والوزن هو القبض للاجماع على جواز بيع الطعام بعد قبضه ومثلها
رواية عقبة بن خالد عن الصادق عم في رجل اشترى متاعا من اخر فاوجبه غير انه ترك المتاع عنده ولم يقبضه وقال اتيك
غدا ان شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته
فاذا اخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرده اليه فجعل ع النقل هو القبض لتعليقه زوال الضمان به والاطلاق
انه يصدق عليه القبض ويتاكد الكراهية في الطعام وفي رواية لا يبيعه حتى يقبضه الا ان توليه
مسائل ثلاثة الاول لا يجوز بيع ما لم يقبض اذا كان طعاما ويجوز في غيره قاله في المبسوط وادعى عليه الاجماع وبه قال الصدوق
والقاضي في المهذب لا يجوز اذا كان مكيلا او موزونا طعاما كان او غيره ويجوز فيما عداه كالثياب والارضين وهو
قول الحسن بن ابي عقيل يجوز مطلقا ويكون قبض المتاع الثاني نائبا عن قبض الاول ويكره فيما يكال او يوزن قبل
قبضه اياه وهو قول المفيد والشيخ في النهاية والقاضي في الكامل واستند الكل الى الروايات وشاهده رابع وهو المنع
من بيع الطعام قبل القبض اذا كان بربح ويجوز تولية وهو رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عم قال سالته عن رجل
يشتري الطعام ايصلح بيعه قبل ان يقبضه قال اذا ربح لم يصلح حتى يقبض وان كان تولية فلا باس ولا فرق بها عاملا
حتى انفد ويجوز اشتراط العتق والتدبير والكتابة ولو شرط ان لا يعتق او لا يطا الامة قيل يبطل الشرط
دون البيع البحث هنا يقع في فصلين في اشتراط فعل هذه الامور ومنها ثلاثة اقسام
اشتراط العتق وهو سائغ عند علمائنا اجمع لعموم قوله تعم احل الله البيع وقوله عم المؤمنون عند شروطهم فالمشتري
اما ان يعتق او لا واذا لم يعتق اما ان يموت العبد او لا فهنا ابحاث ثلاثة اعتق المشتري حينئذ فيما مل مع
العتق لا كلام في لزوم العقد لوفائه بما شرط عليه وخروجه عن العهدة هذا الشرط اي شرط العتق هل هو حق الله تعم
او للبايع او للعبد فيه ثلاثة احتمالات وجه الاول انه عبادة يتقرب بها الى الله تعم فهو كالملتزم بالنذر ووجه الثاني تعلق
غرض البايع به وظاهر انه بواسطة هذا الشرط يسامح في الثمن ووجه الثالث ملك العبد نفسه وتسلطه على تصرفات
الاحرار ولهذا كان كالسبب المخرج له من العدم الى الوجود فعلى الاول المطالبة للحاكم ولو اسقطه البايع لم يسقط
وعلى الثاني المطالبة للبايع ويسقط باسقاطه كاسقاط الرهن والكفيل دون الحاكم وعلى الثالث المطالبة للعبد
لحسبل فكاكه واورد العلامة على هذا الاحتمال بعيد ان قواه اشكالا انشاء من كونه منوطا باختيار المشتري اذ له
الامتناع غايته تسلط البايع على الفسخ والامضاء ومن ثبوت حق للعبد للانتفاع به فكان له المطالبة به قال وهذا اقرب

من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بالايقاع
اي لا يؤثر علته غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن
حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تعم بعدم وقوعه في
آيات كثيرة كقوله تعم لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعم بعدم
وقوعه لا يكون ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال على عدم
الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين
احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعم ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله
على ما سيجئ والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو
حال التكليف غير مستطيع وهو غير واقع بالانطاف اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب
الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به
واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يكون وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع
فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعم انه لا يقع او اخبر
بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار وتصادم حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق
حتى يكون التكليف الواقع تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على الفعل
اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا على ما سبق
في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله
جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب
بان علم الله تعم بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة
تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعم لا يخلقه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان
العقاب على الامكان الذاتي غير معقول لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب
الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعم متعلق بوجود الفعل
فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا
للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعم عالم في الازل بكل شئ انه يكون او لا يكون
يلزم الوجوب او الامتناع ولذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة يعتبر
من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدما وقوعا ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع

بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن
باختياره وقدرته فعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال
في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن
جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يتخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان
قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه
وبعدم اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون
جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا مدخل لقدرته
اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم ثم عندنا يعني ان عدم جواز
تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف
ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان
يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه
وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله
استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء
على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على عباده واحسانا
وهذا قول بوجوب الاصلح وان قيل لا يجب عليه الترك لكنه تركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت
عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس
الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب
عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس
كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور
الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض
والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة
هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة والا فلا كلام في صحة
التكليف بما لا يكون صدوره عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب
هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء

الاداء فيحتاج الى القدرة التي هي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء من غير حرج غالبا قيد بذلك
لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يمكن منه بدونهما الا بحرج
عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون
كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر ومعنى اي القدرة
الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة
الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة وامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون
الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمفلوج على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان
هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا يتفرع منه الصور كما في مسألة الحلف بمس
السماء هذا كالاول عين الغموس لانه قد يتصور امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم نتصور المحلوف عليه محال
اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص
بدون ان يفعله فاما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمنقول على انه
ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد
القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات لاحتياج الفعل اليها
ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه كما مر في فصل الحسن
والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تعلقها على وجود اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب
لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة
المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل
عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه
لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به
لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل و
امتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة
تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح
تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها
واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل
الحاصل

اي في وجود الفعل مع علته التامة
اي في وجود الفعل بدون علته التامة

تنبيه الاحكام في النهار والنفقات يعني
في صلوة الجمعة

او نقول جواب ثالث عن دليل زفر رحمه الله حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه
لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء ولا يشترط
يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر رحمه الله وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب
السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المعتبر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن
من الاداء فمستغنى عن بقائها بل يكفي بمجرد امكانها او توهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان
القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان
هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المجاز من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد
وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بالقضاء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة
والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك لظهور اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه
ان ذلك انما اعتبر لظهور اثره في المواخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع
ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان
مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا بالامر آخر يكفي توهم القدرة
ففي النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت لظهور اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة
يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط
بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المطالب فجعلها من القدرة
الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف والقدرة الميسرة
ما يوجب اليسر على الاداء اي تيسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد
بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت
في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه
الا انه يصير به اليسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا
للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة ولم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء
غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط الانعقاد دون البقاء بخلاف
الميسرة فانها شرط فيها معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد
القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى

بدون

بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان
ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة
الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل
ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان
فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له
فلم يسقط الوجوب عنه او نقول يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط
الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف
على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة
الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الآلات والاسباب والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم
لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا متمكنا من
الاغناء لا من شرائط اليسر ثم على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين
وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما
يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط
اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد
لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط
لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله
ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع
لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب
او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط
الغنى للاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير
وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء الفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا
للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال
بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف

المؤدى داخل في النصاب بل يكون النصاب وسيلة خلاف الزاد والراحلة فان افعال الحج ليست بداخلة فيهما فيكونان وسيلة

اي بالجمع بين الاعتراض الظاهر على الدليل المعقول والنقل ونفع المصنف بين الامرين اي الدليل العقلي

اسلية لغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغنياء بصفة الحسن يتوقف
على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكايد الحاجة
فلا بد في اسلية الاغنياء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب قال وليكن
كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا
الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير
على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا
للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل
صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب
وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير
على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن
التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلبي بما يتصدق به بحيث يفضي الى الاطالة بالمن والاستكثار ان كان
غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت
بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب
والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء لدلالة التخيير
يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض
كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة
الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة
لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر
العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز
في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال حتى ان يحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة
او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرايط التاثير لانه لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط
الاعتاق الا ان المال ههنا غير عين هذا جواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة
يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة
واعلم اعترض على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه
يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة عشرين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم

انه يلزم من عدم اشتراطها بقاؤها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم فوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون
الآخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت هذا الحق
على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه يدا وملكا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه وللصاحب المال راي في
اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يصير الاداء ان مع المشتري الدار عن الشفيع
حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني من اولياء الجناية من غير اختيار الارش
حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من
الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا اي اداء الزكوة على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد
ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسيرا وبالعكس فلهذا قلنا انه الميسر لكل سبب

فصــــــل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم
اي الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به في نفسه ولذا جعله فخر الاسلام
في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم اي في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به
وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية مبني عليه ادلة عامة
قواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام
وذلك جمع معظم احكام الاسلام مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث
لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا
اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة
اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب الكثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل
على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة والمراد بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر و
بالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان المراد بعدم
التراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وهذا
لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي ولا يثبت الفور الا
بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر
كان للمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي ولا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور
فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره
موافقا للمذهب المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة

والاشبه اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال صح

في الامر على اخر بينهما بل كل منهما بالقرينة اولا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور
المطلقة وقضاء رمضان من الموقت تغليبا وان الصوم لا يكون الا بالنهار والا فالظاهر انه من قسم المطلق كما ذهب
اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء وجب بالسبب السابق وصوم
النذر والكفارات بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه وقسم آخر مشكل
حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته
و ح اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال
الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس
اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها
من العدم الى الوجود والوجوب لزوم دخولها في ذلك الوقت لشرفه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيطه
وينفصل عنه وسوطا ... وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر
في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان الخلل باختلاف الوقت في وصفه الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت
ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى
يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته
والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من
الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات
والعباد بشكر فانتم المحل مقام الحال والمعدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف
نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال
الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي
رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته
الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب
وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير
هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا
ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر فان قيل التقديم على الشرط
صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له
وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب

الاداء

الاداء وفيه نظر لان بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة
الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء مثلا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء
فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق
ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان
التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا
ووجوب اداء، ووجود اداء، ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه
الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك
ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة
لجميع شرائط التأثير التي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي لكون الوجوب جبرا
من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو
جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان تكون
مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعمل العزم ولذلك
لم يشترط العزم سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وانه لا يعمل القدرة الحقيقية
اما فعل الاداء فيعمل القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل والفرق بين نفس الوجوب اعلم
ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تعريفه يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في
العاجل والعقاب في الآجل ثم ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه
لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد
المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي
من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب متاخر الى زمان ارتفاع المانع ثم افترقوا بلا ... فذهب الجمهور
الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق
الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون
فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم
بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير
عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان

الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو
الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد واذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين
لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل فالآكل والشارب كان فاعلا فعلين
احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في
الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصلوة والصوم والحج
ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب يجب تلك المعاني
وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك
والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد
زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكافر وهو يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ورحمة فان
اختارا الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخرا الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف
الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي
من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من
حاول التحقيق وذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني
ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا
لا يتبدل ذلك المقصود بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم
مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك
اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كأنه ذلك المال الواجب ومن هذا
معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر
ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب
لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة
او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم
الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء تفريغ الذمة
عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة
فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء

ولذا

وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء
آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها منهم
غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين
فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه
ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع
الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع
وبعد ما كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور اصحابنا من ان
القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة فان يلزم وقوع الفعل من شخص
بايقاعه اياه فلم يتحقق وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في
حال المطالبة تمام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه في حال المطالبة ان
يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل
او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا
ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا
بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الصحيح من
ان الواجب واحد لا على التعيين ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه
يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل
فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون نوع خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت
القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه
صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب
وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اذ لا
لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية وانما لا يعتاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب
فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان
مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان
يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والكعبي انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب

صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المامور من الاداء
الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره فى حق
من وجد بعده ولم يتهيأ له الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يومر بقتال
المشركين اذا برء قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء
فان المراد بالسبب الداعى لا الموجد المؤثر فى حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية حتى
لو كان السبب علة لفعل الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء
كان ذلك الشئ الذى يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع
ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفى هذا دفع لما يقال ان الواجب انما يكون الفعل بمعنى الايقاع
فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء ثم اذا كان الوقت لا خفاء فى ان الشرط هو
الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع الاداء فى اى جزء من اجزاء الوقت ادى على ما هو
الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدى بنية الفرض والاداء ولا يعصى بالتاخير من اول الوقت واما السبب
فكل الوقت ان اخرج الوقت الفرض عن وقته على ما سيأتى والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم
المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة لانه لزوم احد الامرين فلان
الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثانى وهو ظاهر وان وجبت فى الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب
الذى هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت
وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضى الاحاطة والسببية تقتضى التقدم وقد ثبت الاول فانتفى
الثانى ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة
فى آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء فى اول الوقت
لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف
فى ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذى يتصل به الاداء
ويليه الشروع فيه لان الاصل فى السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى
البعيد المنقضى فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا
نعم الا ان الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال
فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه وهكذا
الى الجزء الذى يتصل به الاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال

قلنا

٥٧

دون المفهوم الكلى قوله بل تشخيصه اى تميزه بخواصه فان كلمة اى انما يطلب بها تميز الشئ بما يخصه تشخصا كان
او غيره قوله يطلق على الكلام الازلى كما فى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة
منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والصوت والاصوات لا يختلف الى الامر والنهى والاخبار
ولا يتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات وهذا الكلام اللفظى الحادث المؤلف
من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان
الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسما له واعتبر فى تعريفه
ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى القيود لانا نقول
التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة قوله على ان التشخص لا يحد
لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته
الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان التشخص مركب اعتبارى هو مجموع
الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الاجزاء لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد
الحقيقى لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتبارى لا محالة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ذكر
تشخصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر فى تعريف التشخص على مقومات الماهية لم يحصل التشخص فلم يفد التمييز
الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا
وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعنى ذلك التشخص فلا يبطل عدم
صدق الحد بل يجب والحق ان التشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه
وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله
على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان
ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم
بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام
فى كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما فاذا تحققت فالعلوم
ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو او غيرهما فالمعتبر فى جميع
ذلك هو الوحدة فى غير المحال وعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للتشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل خاصة
يكون لقوله على ان التشخص لا يحد تاويلان احدهما ان التشخص الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة
وكونها فلهذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا ان يقرأ من اوله الى آخره فيقال هو هذه الكلمات

بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا والحكم بانه لا يقبل الحد لا ينافي معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقرآن في اول المالك ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما قال الكشاف هو الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة تشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات في الابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات يبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ اذا اضيف اليه تشخص اللافظ انما يصير تشخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف تشخصيا قبل ان يضاف اليه تشخص المحل ويصير تشخصا حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة في جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور وكذا الاحتياج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** وسورة دلالته اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالاحكام المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى ويعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة في اول الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان ينبغي ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم في البين والصفة فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن تردد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه يقسم اللفظ بالنسبة اليها فانه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من القسم الرابع فجعلها تارة في الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وثالثة الاستدلال بالعبارة والاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود

والثابت

والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرط الصحة فذهب بعضهم الى ان اقسام القسم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف رحمه الله بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام القسم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعاني بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يتقاعد عنه الطاقة صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى الاعجاز في القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمل كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** المراد من النظم هنا اللفظ الدال لا ما قال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما تقتضيه العقل لا توالها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب نبك حبيب قفا من ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم اقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى التشبيه بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اخلال للنظم حتى يبطل بقراءة التفسير

اتفاقا وقتل من غير تعمد والا كان مجنونا فيذا وى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن
النبي لا يكون لازما فيجي فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم
صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة
القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول يجعل النظم مرعيا منقولا
في المصاحف تقديرا وان لم يكن كحقيقا او جعل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية
المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن
حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز
بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى
ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة
الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل
المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية
فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا الكلام على رأي المتقدمين فانه
لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن
الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح ابن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله
ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله
وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف **قوله** باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع
اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله
فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل
هو فيه ظاهرا كان او خفيا ونحو الكلام سهوا فقدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم
باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى
والاول متقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه
فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول
لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل
على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول
عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المذكر المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منها ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم
الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا
فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر
وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه
بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال
بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم
فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة
والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك كله الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قيل من حق الاقسام التباين
والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلنا هذه تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة
من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما
اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات
كما في اقسام القسم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث تناول جميع افراد الباصرة ومشترك
من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم
الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ
باعتبار معناه لغة لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان
الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة
هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع
كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه
الا بوضع المادة والهيئة فعبر بهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال
ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا
وفي طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره وانه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون
كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله
في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام
بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** القسم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون

وصنعه للكثير او للواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع واحد كثيرا اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعدد ليس بمستغرق على ما سيجيء فان المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا فالمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا لا يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل مع انها ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانا نصطلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير اولا مر يشترك فيه وحدان الكثير او للمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان بعض الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزء من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد تنبه من يستعملها للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع لا النفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء

كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة قوله والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع المنكر الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وتوجيهه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي ماولا واجيب عن الاول بان المراد تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم

صفة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد
او القياس او التأمل في الصيغة كأنه ملة فرو ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل
مضاف الى الصيغة وقيل المراد غالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد
بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك
موضوع لمعاني متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة
اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي
فانه يكون تفسيرا لا تأويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم
صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني
قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة
فكأنه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا القسم اسم مشتق يكون معناه عين
ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب بلفظ مشتق من الضرب بمعناه معنى الضرب
مع الفاعل والمضروب بمعناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهم ومعنى معين
يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الآلة الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك
من المشتقات اذ ليس معنى المقتل القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير
عما صدر عنه الفعل او وقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة
بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل
او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان
والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل هو البياض والفضل مع الافعل
ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الحيزبون هو الحيزبة مع الفعلل ولا معنى
المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك منع خروج
اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل القتل مع المفعل ليس بابعد من القول
بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله
وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل
الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق تفسيره باعتبار العلم ان يقال
هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق

والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول
وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم
لا يكون مشتقا باعتبار معنى العلمية بل باعتبار معنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس
لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد لمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد
وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد
بشيء من العوارض قوله فهي ما وضع لما كان الخارج من القسم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في فرد
دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي المعرفة والنكرة على ما يشمل الاقسام
كلها قوله عند الاطلاق للسامع تنبيه ان المتعين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل
في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة
اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله
لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله
اعلم انه يجب يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات
والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون
فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا
للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور
والوضع لواحد او لكثير محصور في اللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين
متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه
هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام
في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام
الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك قد علم
مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ الامانة
ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف رحمه الله جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه
على اجزاء مفهومه فاحتيج في التعريف الى الكلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد
على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة
عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد

وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص منقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى اخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي هنا على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب في الحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا وهذا كما اريد به الحكم كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لا جل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجي في اخر القسم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ من دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ولهذا قال المراد ههنا المعنى الاعم قوله ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقريره الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز لكن اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على الشهرين وبعض كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فلان من حمل القرء على الحيض فهو اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جار في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف وعند الحرة وقد جعلت قرئين

ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى لهم مثل ذلك بل ايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو ان الاستدلال انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة فيلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد اصحابه رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سوال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف رحمه الله انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كساير الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا توصف بانتهاء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فحينئذ لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يوصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز الطلاق على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر في الكلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب

لبس نظام فلهذا اقتصر المصنف على الثاني فشرع في اثنا تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر
الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن
ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اى التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق
دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله تعالى والمطلقات يتربصن الاية
بيان لوجوب العدة وقوله تعالى الطلاق مرتان كلام مستدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق
الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدد حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب
ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اى انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان
اى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين الطلقتين
ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله
اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها
وفي تخصيص فعل المراة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما
في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق
الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق وكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني
بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق
لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام
بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا
على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك
العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق
مرتان هو قول عامة المفسرين ودل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف
تحكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى اخره كلاما معترضا مستقلا
واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين فاما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين
ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين
شيئا ان لم تخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان
اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال
فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما

لزوم

لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية
الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب
على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الا
لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به
لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور
هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني
بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون
بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يثبت نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق
على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد
العطف من غير تعقيب ولا ترتيب واللازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدهما
من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا
لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم
لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث
مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة
على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه
لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم
ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا من ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد
اجماعا بل بتراخي الى الوطء قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة
استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف
لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رحمه الله بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير
تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة
اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره فيرجحها للمجاز
على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا

ما اوجبنا على المومنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرايض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمن معنى الايجاب وقوله ما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا للتصريح الاية بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وحقيقة ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه موقوف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله ومسالة الهدم والقطع مع الضمان مسالتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريره الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا تثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشي قبل وجود اصله ففي القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة وابي يوسف بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال صلى الله عليه وسلم حتى تذوقي فجعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون هو المثبت للحل وقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشي من غيره لا دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان اسقاط الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات

ما يجب حقا لله

٥٧

ما يجب حقا لله تعالى خالصا يجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسائل اعتبارات سوالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد مطلقا قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يوكد بكل واجمعين مما يفيد شان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يوكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع قد يكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله يوم احد ان نوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رغب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المومنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلثة على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل

على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر ويمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كالكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه نعني بالوضع لسبب كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي يكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه نقل من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطيا آية اخرى هي قوله وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة فيدل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف رحمه الله الى ان تحرم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدارها تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة على الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا

اما الاول

اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستفيد ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله بما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما فهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لينقطع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا

على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام
فتورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال
لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص
اي القصر على البعض شائع لكثرة العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام
فيكون ظنيا في الجمع فح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى
ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد
بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص **قوله**
واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان تعارض الخاص والعام بان
يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على
المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا
بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة
فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم العارض وعندنا يثبت حكم العارض
في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لان في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض
وسيجي حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات
الاحمال على راي علي رضي الله عنه فيثبت حكم العارض في الحامل المتوفى زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان **قيل**
كل من الآيتين عام **قلنا** المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها
سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في المثال او غير متناول
فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام
واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له
في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال
متراخي عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص
وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان **قلت** انتساخ الخاص
بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يتقيد بقدر ما تناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام
فلا ينسخ فيها كما في قوله تعالى والذين يتوفون منكم في حق غير الحامل **قلت** هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا
فانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله
المتاخر

٥٩

من حيث انه خاص ولا حاجة الى التقييد وانما احتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون من حيث
تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون
العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجي **قوله فصل**
قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعي واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل
او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي
مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها
نحو جاء القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل
او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف
بالجملة نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول
المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا نعني انه لا بد في اعتبار الشيء
اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه او قصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى
لو ذكر مفردا والجملة الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجهما الى مرجع الضمير
فان **قيل** لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف
المذهب **قلنا** بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا
حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو
ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رحمه الله مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد موجب للحكم على تقدير ساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق
وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي رحمه الله
وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يبق ذلك
فكانه قصر على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجي فان **قيل** جعل المستقل ههنا تخصيصا
من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص **قلنا** التخصيص قد يطلق
على ما يتناول النسخ فلا يتقيد بالتراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم
التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع

مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله نعم واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد بخصوصه لكون متعارفا اي يكتسب في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس الغنم والبقر وهما براس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكل الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبته لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة والا يه له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة قوله ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء ولا غيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رحمه الله ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض

جمع الحنبلي كالاشعري جمع الاشعري

اي كون اخراج البعض بغير المستقل بصيغة العام حقيقة في الباقي

باستثناء

باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه يتناول المجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئات وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الكلية الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا رايت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرا عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا

والا لكان مشتركا

وحاصل هذه الفائدة الجليلة ان الوضع النوعي يكون بثبوت قاعدتين حصوله بثبوت القاعدة الاولى حقيقة وبثبوت القاعدة الثانية مجازا

نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا
من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق
خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو
مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه
في فصل المجاز على ما وعد المصنف بها. وقد يجاب بان الباقي ليس بعض الموضوع له الا ان
اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول
وانما طرا عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير
السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض
بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم
على ما اخترناه في فصل الاستثناء. فان قيل فما وجه فرق المصنف بينهما بين المستقل وغيره
قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي
عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتباره الوضع
وفيه نظر لا يخفى بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام
بمنزلة تكرير الاحاد المتعدد. على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان
الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا ابطل ارادة
البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل
فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة
ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك هي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل
لا بعض كما في الاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي
دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون الكثر فلو قال مماليكي
احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا
اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن
ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يتعرض
كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق
لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات

فان كل واحد موضوع لمعنا فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه وعموم اهل العربية بان الحكم في وضعه لا انه مثل المتكرر صح

فهو حقيقة

فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وموجبه يعني تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض
لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان
قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل
التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا او نحو ذلك فجهالة في الباقي فلم يصح حجة الى
ان تبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان
العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في
الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون
البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يقال كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما
كالخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول
كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى
قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم
الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا
وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام
على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات
مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان
المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه
لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان
مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا موقوفا
على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون
موجبا قطعا وبيننا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض
شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل
بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان للبعض
بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم
فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون
واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا

فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا صح

فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا
موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان
المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال
خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مخصصا بصورة المجهول. قوله
حتى تخصيصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما
كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وتعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون
خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس
وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله
واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار
توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص
هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس
بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه
بطريق القطع لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مستقل مفهوم
بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص
وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما
بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله توجب جهالة العام وسقوط
الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين
فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة جهالة يورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما
فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام
اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو
مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل منزلة وصف قائم بصدر الكلام
دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب
ان يبقى العام كما كان فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يمكن فيه ضرب شبهة

لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة
لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين
بل وصفه قوله لا يؤيد يقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبهة الاولى انه يشبه بالناسخ يسقط
كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبهة الثانية انه يشبه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه
الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبهة الثانية انه يشبه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح
تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبهة الاولى يصح تعليله انه يشبه بالناسخ يصح تعليله
~~انه يشبه بالناسخ يصح تعليله~~ كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم
من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص الا ان كلا الشبهين يقتضيان
قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس
معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل
يصلح دفعا للشبهة المورودة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال
الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام ويقتضي سقوطه
وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص
اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل
توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل
في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعدما تعين لا يدرى انها في اي قدر
من افراد العام توجد وكل هذا توجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه
لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله اذ هو اي القياس
لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن
يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس
المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص بين
ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله
القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص
فانه ايضا ظني والقياس يؤيده بمشاركة في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل
الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم

صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشئ من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والالم يتصور
كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترط في القياس
المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام يتطرق احتمالا ظنيا
فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى الاصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثنا،
واما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد اي بثمن واحد ولم يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما
خلافا لابي حنيفة رحمه الله قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشئ في العقد انما هو بوصف المالية والتقوم
وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خمر وخل قوله فصار البيع
بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة
العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على
التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة
ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع
بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما
دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر
بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد
يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما
واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر
لا يدفع المنع قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم
لما عرف في موضعه ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجي تحقيقه
في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما
معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما
بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم بلثه ايام مثال الثاني
باعهما على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع
باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون
محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب
مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء، ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار

غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية
وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية
اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء، ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد
فيلايم شبه الاستثناء، وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا
يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان
جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين فلان شبه الاستثناء
يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العقدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان
معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا
مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا يدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا
للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذا لم يوجد في الشرع الا
لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شئ من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وجهالة المبيع
او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع
المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنقض تام من كل وجه وهو الخيار لزم العدم من كل وجه
لان العقد لا ينعقد الا للحكم فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب
في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب يتناولهما وانما امتنع الحكم فيه
لضرورة صيانة حقه لا بنقض تام مع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة
فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء محل الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم
فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي
ثم يخرج فتحدث جهالة ثمن القن قوله ولم يتعرض هنا اشارة الى جواب سوال يعرض ان البيع في الصورة
الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا
لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه
الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون
قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل
الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غير ما جهة كونه غير مبيع حتى يفسد

رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل في الفاظه اى الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ
العموم على ما ذكره غيره وهى اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
سواء وجد له من لفظه مفرد كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا
مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اى العام
بمعناه فقط اما ان يتناول لمجموع الافراد واما ان يتناول لكل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله
على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم لمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد
وحينئذ للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم
امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل
الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال
لقيامهم بامور النساء ذكره في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صايم
والا فنفعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجمع آحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال
الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق
شيا فان قلت فاذا لم يتناول لكل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءنى القوم الا زيدا
ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجى المجموع لا يتصور
بدون مجى كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء
مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج
الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثانى ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره
او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة
معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم
التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم
ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيا ولو دخله متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتى تحقيق
ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط بشىء منهما قوله
فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه
على اى عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعنى ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة
او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك

من الاعداد

من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه
ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسياتى ذكره وكذا اسماء الجموع والاقرب سبق ان الرهط اسم
لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها
لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام فلما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة
مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف
او الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع
لا شك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة
خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى او اعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل
لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة
والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه
اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان
فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا
حتى ان للاختين الثلثين كما للاخوات وللاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما
اى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى
فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد
والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما يعرف مثل رجل رجلان رجال ويفعل يفعلان يفعلون وهما فعلا وهم فعلوا وايضا
ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال
بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون
الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر
في موضعه ولانه يصح جاءنى زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول
فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع
موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم
من قوله تعالى فان كانتا اثنتين اى من ترث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك
ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين
ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا

نعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعم فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة
الثلثان ويكون ذلك حظ الانثيين اعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزاد بزيادة
العدد نفى ذلك بقوله تعم فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت مثبت انه يعلم ان
حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان
البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها مع اخيها فالاولى بطريق الاولى واما الحجب بالاخوين فقد ثبت
باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله عنهما قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس
بالاخوين قال الله تعم فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم
لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا وروى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس واما
الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت
واما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه
الواحد بالكثير فى العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما فى مثل قوله تعم وانا له لحافظون مع الاتفاق على
ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعنى ذكر العضو الذى لا يكون فى الشخص الا واحدا
بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين
التثنيتين مع وضوح ان المراد مثل هذا الجمع اثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعى
المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه
لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث
استحقاقا وحجبا او فى حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او فى اباحة السفر لهما وارتفاع
ما كان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او فى انعقاد صلوة الجماعة بهما
وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى صلعم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل
على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع فى ج م ع وما يشتق من ذلك لانه فى اللغة ضم شى الى شى
وهذا حاصل فى الاثنين بلا خلاف وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع
فى نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا فى لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما فانه وفاق
فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية
والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم
واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق نحن فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها

من غير اشتراك

من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة فى الجمع مجاز فى الاثنين
والتزم هذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون الفرع راجحا على الاصل لان المتكلم
بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له فى الدخول تحت الصيغة لانه ليس
متكلما بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة
الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل ظاهره على ان التفرقة
بينهما انما هى فى جانب الزيادة يعنى ان جمع القلة يختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه
غير مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات قوله
يصح تخصيص الجمع قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف رحمه الله ان العام
ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلث تفريعا
على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا
كالرجل او فى معناه كالنساء فى لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة
على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد
الاستغراق على ما مر وهو حقيقة فى جميع الافراد مجاز فى البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار
الحقيقة اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع فى الجمع الغير العام
اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثانى ان حمل الجمع على المفرد
فى مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتى ولا عموم فلا تخصيص الثالث
ان من قال لقيت كل رجل فى البلد واكلت كل رمانة فى البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا
عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض بالللام والتخصيص انما يدفع
العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثانى بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق
فيكون الاسم للجنس وبعينه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق
فى النفى وعن الثالث بان الكلام فى الصحة لغة قوله والمراد بالخصص المستقل قد سبق ان
المخصص لا يكون الا مستقلا فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان قصر العام
على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا
قوله والطائفة كالمفرد يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضى الله عنهما لانه اسم لقطعة من الشى

واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء نوعي المعنيان وفي الكشاف
الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة
حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست للجمع كالوسط بل بمنزلة المفرد فيصح نقضها الى الواحد **قوله**
منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخير بن ظاهر وتقرير
الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة
وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها
مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة
اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى
اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان توجد
قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض
المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام
لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا
اذا عهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق
لان الحكم على نفس الماهية بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود
قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان
الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف
نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق
اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة
وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله
متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا
ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة
غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل
نعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك نعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن
والاشارة فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى والرجعى وبالجملة يتوقف العهد
الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح المصنف به فيما بعد حيث مثل بعد ذلك

لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني
الا مثل ذلك مما دلت القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا
كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما هو تعريف الماهية
حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل
المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه
او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء
دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن
صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد هذا الخمر
وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم
وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة فلا بد فيه
من اعتبار التعدد وان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم
والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه لتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه
الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما هو في الصور المذكورة
لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول
الحق الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال
او نقول ان المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو هنا الرجل **قوله** وقال مشايخنا الجمع المعرف باللام
مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس
للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس
يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام
كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عند الاطلاق وعدم
الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين
منعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية
فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل
البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ

مصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا تنال . بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقرآء ، ومقابلة الجمع بالجمع
تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا
معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو
ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول للدلالة على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس والاجناس
ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثيرين فيه لا بمعنى
ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع تعني الجمعية وهو التكثر باق
من وجه وان بطل من وجه حتى صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما هو الطلاق
الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه
لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني في شي منه
باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن
نعم لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شي من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك
بوقوعه في الكلام كقوله تعم لا يحل لك النسآء من بعد وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام
عبارته ان مثل لا اتزوج النسآء او لا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا
عن اسم الجنس لانا اذا ابقينا جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس
وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله نعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس
مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قال ان لفلان على ما في يدي
من الدراهم ولا شي فيها لزمه ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع
والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعم لا تدركه الابصار انه للاستغراق
دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصير وهو سلب العموم اى نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا
وليس المعنى لا تدركه شي من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا
لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد
كقوله تعم وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدى القوم الفاسقين لانا نقول
يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال
والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الروية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثنآء كقوله تعم
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الامن اتبعك فان قيل صحة الاستثنآء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها
دور

قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثنآء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع
قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف
الاستغراق فالاكثر على انه ليس بعام لان رجالا في المجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق
رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثنآء كقوله تعم
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه
على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل
لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه
على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول
انا لا نسلم انه استثنآء بل صفة ولو كان استثنآء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق
لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع
انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع
من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع من الحقايق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة
وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق
الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن
للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو
الخبز والماء المقرر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله
لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت
البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي
لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعم ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله والسارق
والسارقة اى الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد ههنا اعم من حرف التعريف
واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة على العموم قوله ومنها اى ومن الفاظ
العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف
فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما في الدار من رجل

اولا رجل في الدار نص للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالنصب توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه والمصنف استدل على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت لمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من النكرة تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال والايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء هاهنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان وهي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان تعلقت نفسه حر وامراته طالق لليمين على الحمل على نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا جالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف

لاجالس

لا جالس الا رجلا يدخل دار زيد وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول استعمالها في قوله تعالى ولعبد مومن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مومن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مومن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لئلا يلزم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او كلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فيعمها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا جالس الا رجلا حنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا جالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس يستقل بحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص يتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع ليصير ذلك مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما هو تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لاجالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص هاهنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض ما يتناوله لفظ آخر لا المجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر

قوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مومن الآية

باللام صح

قوله

لابيان امكانه وعدم امكان غيره صح

خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسماته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ لمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اى النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله عم علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زايد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله عم ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بخلاف صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا فسره المحققون بالشايع في جنسه يعني انه لحصة محتملة الحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعين واما الشايع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القايلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح اى بقرة كانت وتحرير اى رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل سنوفا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع تعيينه في التعريف والتنكير او بدونهما ويكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة يستوفي الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء تقدم او تاخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان

عنى

عنى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه بحث اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى هو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التاكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في المحاورات كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اى العسر الذي انتم عليه او الجنس اى الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فيه طعن وجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار المصنف رحمه الله بقوله والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو اقر بصك على المشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة الشاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان

كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول

للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة للشاهدين الآخرين للاولين في رواية وبشرط
عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على
كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة
في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات
المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند
شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم الف واحد اتفاقا
كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد
بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والثاني هو الاول
والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها
انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا
للاول قوله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى
الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى
النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل
البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها
قد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرح في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل
وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدا واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع
للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال
على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد
او عمرو لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضعيف
ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر
فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار
الى المولى لان نزول العتق من حين وجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع
عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا
ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط
هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة

لا يطلق

١٧

لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته
وهذا يحصل بمطلق نقل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود
معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا
حملوها على التعاقب كما في اي عبيدي ضربك قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد
بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية
باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية
للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف
تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع اسناده الى
ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف رحمه الله عن هذا الاشكال بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام
الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا
المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه ضروري
ويقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب
صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول وبهذا الاعتبار هو وصف له
ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي كما يحتاج الى المفعول في التعقل
والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط
الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالنقل على الفاعل ضروري فينبغي ان
لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها قوله ومعنى فرق آخر تفرد بها
المصنف رحمه الله حاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان
الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فيعين عتق
الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل متعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار
واحد متفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام
لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل
في الصورة الاولى لانه انما يعقل في المتعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا
فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عقره
كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجمع معا

او على الترتيب فحينئذ لا ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد
لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمعرفة كما في الضاربية واما ثانيا فلانا
لا نسلم ان في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير
لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى
كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتق واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يعتق
كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام للعتاق
واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى
المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي
رجلين ضربك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي
عبيدي ضربك او ضربته قوله ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة
والاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا
الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى
لفظة من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول
ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من
ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض
متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله
بعتقهم الا واحدا منهم او اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان
استعمال من للتبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورا بها اذا البعض فيحمل عليه ما لم يوجد
قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي العتق فهو حر قرينة اضافة المشية الى ما هو
من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم ترجي من تشاء منهن قرينة قوله واستغفر لهم
وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها تنافي العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء
من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال
ان العموم ههنا لعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وصفة
ظاهره وههنا فرق آخر تفرد به المصنف يعني ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن
ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل على التبعيض

اخذا

171

اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من
بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد
بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر
على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق
المشية بالكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج
البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية
التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نسلم ان التبعيض متيقن في هو ظاهر قوله ومنها ما
في غير العقلاء وهذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعم
فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة
قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع
لان عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام
ومن للبيان والتبعيض عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب
ان يكون ما شاءت بعض الثلث قوله ومما يحكى ان ليس المراد انها لا تقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعم
والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال
كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف ساير ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام وما ومن وذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا
الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل
قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظة كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم
اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل
قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوه متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده
ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله وكل اي كل واحد
من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يتقرر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان
الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله

بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اوّلاً فله الف فدخله عشرة معاً لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ
لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يكون ان يجعل من استعارة
عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل البدل الانفراد وعموم الجمع على سبيل
الاجتماع قصدا وعموم من للتبعيت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله
وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو هذا المعنى لا تعدد ولهذا فسروه بالفرد السابق
نعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف
ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة
وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلم كذا يجب ان يكون
للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم
لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة
ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له ان اولا
ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بالاول اسم للفرد السابق ان الداخل
اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في
مسائل تعدد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجمع اليه
وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معًا او على سبيل التعاقب فيصير تسعة فان
كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل فظاهر واما في جميع من دخل
فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان
الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معًا فلا شئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد
نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة
الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على ساير الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد
كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما
في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده
اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز
لانهم لو دخلوا معًا استحقوا النفل عملا بعموم الجمع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه
كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا حمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد

فقط

٧٣

فقط حمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى
الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة لصحة الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال
اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد
مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل استحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال
اورد المصنف كلاما حاصله ان الجمع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يوجب استحقاق النفل على صفة
الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا
وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد
عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان
جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل
اولا فان قوله كل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما
مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل
واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد في الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر
ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس
من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل
فقوله لا لارادة المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا استحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد
تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على
عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا
بدلالة النص لكفى قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي
فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون
عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه
لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي
لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف
مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير
عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة

وفي زمان معين وغيره انما لحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تسليم لذلك بمثل
قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر
اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل
الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي
بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله نظير قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم
كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل
يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى
لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك
السوال او الحادثة وح ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ ظاهرا في الابتداء لاجل
الجواب وقع تغير المستعمل فالا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة
لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما
او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك اقرارا الا
ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب
والنفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم بكذا في جواب
تعال تغد معي يجعل كلاما مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره
معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة
وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال
قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بعمومات
الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة
لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في
هلال ابن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه
او ريحه ورد جوابا للسوال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص

السبب عنه

السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب
السوال لانه عام والسوال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة
قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد
يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة
هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص
قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة
ان المطلق هو الشائع في جنسه يعني انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين
والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المومنة وغيرها وان كانت شايعة
في الرقبات المومنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل
اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي
تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة حمل المطلق
على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكر
من المثال لان المقيد انما قيد بقيد الكافرة والمطلق انما قيد بالمومنة قلت نعم معناه تقييد
المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة
منفي فتقييد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المومنة ونقل عن المصنف رحمه الله ان معنى حمل المطلق على المقيد
تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه
عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد
هو المومنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويجيء ان ايراد الاشكال
المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا
او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق
اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف
الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي رحمه الله وان اتحدت
فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر

سبب الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة
ان المطلق يوجب اجزاء غير متتابعة لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به
وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة
اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انا حملنا على مقيد وارد
في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رض فانها مشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة
من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي رحمه الله
انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير الشاذة المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة
فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وفي رواية شهرين متتابعين قوله
لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق
والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم
وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض
لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين
رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين قوله لان التقييد فان قيل الآية انما تدل
على ان السوال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمسئلة انما هي على ان تقييد
المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى
على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه
الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت عنه منهي عنه بهذا النص ولا يخفى
ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله
وقال ابن عباس رضي الله عنهما هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن
الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموا اي خالف تحريمها
عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب
بان الاجماع على حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون لدليل
لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء

المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعي من
ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول
المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد
اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة يتساويان
من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي المختلف عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد
اما اولا فلان هذا القياس ليس لتعدية الحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة
المقيد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم الشرعي ثابت بالنص المطلق
وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس
او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير رجحان احدهما على التعيين فلا يجوز
ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له
لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم
في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد
ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد
او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة
في كفارة اليمين لانه غاية الامر انه يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم
الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص
والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة في الحكم فالحمل واجب
اتفاقا كما مر قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صحيح في ان
النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة
في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة
الخصم وتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة
والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليها
اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته
على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما

قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة فورد الإشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قولهم اعتق رقبة يقتضي تمكين المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله فصل**

حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة سؤال ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل النزاع ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيهما استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل نمنع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني والنزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد

والمعنى

من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان اسناد وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فلذا لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة ان التخصيص ينافي ارادة المعنى الآخر ومن مغلطة منشأها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي في بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع دخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين

اذ ليس هنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ
ويتناول كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ
ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور
الا ان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب الموضوع له بعلاقة
وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه
ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما
من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان
استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل ويكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع
قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف
اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود
الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رحمه الله قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء
انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقتدوا الرا[illegible]
وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن
منها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير
قد خلع عليه فاخذموه وعظموه ايها الرعايا فكذا الامر هنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق
بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه
قوله ولما يتنوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه دل على اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى
رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء مشعر بان معنى الصلوة واحد في نفسه يختلف باختلاف الموصوف
ولا يدل على انها موضوعة لمعاني مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك وهذا جواب حسن لو لم يتعرض فيه لايجاب
اتحاد معنى الصلوة في الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد بها
في الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجمع فيه بحث لانه ان اريد
بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد
امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذلك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون

في كثير

في كثير من الناس بمعنى آخر بعضهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الاية ما ذكره
القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع
وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع
الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع
الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماوات
مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله
ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة
الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي
والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية
كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا
يعني ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه
ماول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى
وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان
المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الاية
بحقيقة التسبيح لا تسمعون قوله القسم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله
في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له
فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة
لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما
جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل
في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة
من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة فكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل
الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول
قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر والامر الظاهر وهو وجود العلاقة
وعدمها فجعلوا الاول منقولا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل للاولوية
هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما

قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا اشتراط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اشترط في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي هي مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير الموضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد الموضوع له ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم باللفظ بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار

غير الموضوع له

غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو بهذا الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح هنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تباين الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى اللغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي

تنقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود
كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طارئ عليه حتى
لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في
الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه
من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني
وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول
مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا
وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد
بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار
وكذا بحسب العرف ولما كان هذا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ
الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر
مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى
الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه
الاول اعني الحقيقي لوجود العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى
الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما تكون
لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك
وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد
فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول
بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة
التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول
ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني في
ان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها
فالتناسب مرجح في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا
معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز
قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست

ليلزم ما ذكرتم صح

اي في صحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني

الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه
لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز
بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو
ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل
والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متباينة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال
من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا
في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما
عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له
لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط
الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول
القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات
بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم
كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة
الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر
بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ومثل صاحب الكشاف
الى انه شرط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاهانة
والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز
اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فان قيل
قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها
معا الاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز
مباينا لهما قلنا اراد هنا بالحقيقة الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة
والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها
وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول
الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف
المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه

واعلم ان البعض عرف الصريح بما ظهر المراد منه ظهورا بينا اي انكشف ... [illegible]

لان ههنا لا يمكن المعنى الحقيقي لاستحالة ... عدم النظر ... [illegible]

لستعمله الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل
تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا
بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله في ما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل
من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد
باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين ومثل المصنف بهما الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح
الاكثر من دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجاز به دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما
انما هو باعتبار الاسناد ولذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند
فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل
الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير كقولك انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع
من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج
كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا
فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط
ولو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم
الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز
العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد
المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد
مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه
فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب
عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل له والضمير في غيره راجع الى الفاعل
عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله
الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري
والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى
قيد التاول ويكون قوله لملابسة احترازا مثل انبت الضبع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز

لان الغير

لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من
العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والتمكن فيها الاستقراء وترتقي ما ذكره القوم الى
خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والصفة والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد
بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود
او العقل او الخيال او غير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول
والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض
الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه
وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى
الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال بوجه ما فلا علاقة
وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وح ان كان احدهما
جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم
اما ان يكون احدهما حاصلا في الآخر فهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له
وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي
والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان
سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من
الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث
يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم يسمى الا ان المعنى قد يخص ببعض المفهوم دون الافراد والمسمى
يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى
واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر
قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي
في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له
في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له
فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر
ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا
وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل اتوا اليتامى

اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا اشرب العصير اذا
صار خمرا واكرم الرجل الذى خلقه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير وشاعرا عند التخليف فلذا
قيد حصول المعنى الحقيقى للمسمى ببعض الازمان بعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض فى الشرح بكونه مغايرا
للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى ذلك
الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل ان كان
فى الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها
على ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا للمسمى فى حال تعلق الحكم به نحو مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر
خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر
حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقى فى هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا
بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول فى زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا
باعتبار ما يؤل وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته
فاذا قلنا يكتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان معنى جوهر الحروف
وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال
اذ لو كان حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن
يكتب باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متاخر عن الزمان
الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا
فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل
لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له
وفى الفعل جزءه اعنى الحدث وبالمسمى فى الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفى الفعل
الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث فى زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز
الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى
لحصول الحدث له فى حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب
الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه نصب العين
واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر وفى كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول
المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون الاطلاق

اللفظ

اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه ماشيا على
الارض الثانى ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت
خمرا فاريقت فى الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد
ان يوجد معنى لا وضعا لان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعى بحيث
ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير
يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى
باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة فمعنى الاول اللزوم ذهنى محض وفى الثانى
مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق
على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة
تمليح او تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما فى اطلاق
السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه ان يكون كل خارجا عن الآخر واحد
منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافِ كون احدهما
جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء
قوله او يكون صفة اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم
وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط
فى الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا للآخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون
وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض
مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان
يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو الذى من ان يحصى قلت
كانه قصد تباين الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا له
الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين او شكل لهما
فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنى
المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعنى
المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ مثل رايت فى الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف
للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له
لا زيد الشجاع

المشفر لغة مفهوم المشفر فاذا
اطلق المشفر على شفة الانسان
من غير اعتبار الغلظ كان من
اطلاق المقيد على المطلق

وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وههنا بحث وهو
ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الشجاع وظاهر انه ليس بوصف للملزوم
اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد
وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فح لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا
لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للذات الشجاعة
في الجملة وتحقيق هذه المباحث مطلب من شرحنا للتلخيص قوله وا ذا عرفت يريد ان بعض انواع
العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال
الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا والا جاز
استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه
والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه
في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليه ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والعلل والاسباب
علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة
مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في سائر انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس
في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ يعني انه
انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة في التعقل و
هذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود
والتعقل وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من المراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قيل
لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس ولا يكون الكل ملزوما
والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون
تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم
في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل
الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس

فان الانسان

اي اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل ٢

فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص
الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا
بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه
كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما
وعدم وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم
هو الذي لا يكاد يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل
الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء
يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد
بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والراس
ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم
يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه
عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه
ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم
لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد
قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث يصير الاول
ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال
والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة
او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات يعني كما يكون المجاز في الاسماء
اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يكون في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها
نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين
او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط
السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام
خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام
وغيره من ضبط انواع العلاقات فانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل

الشجاع فانها لا تتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبّر
عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة
قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله
حتى لو كانت امة تثبت الهبة فتترتب عليها احكام الهبة لا احكام النكاح وتشترط في انعقاد النكاح
بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك
وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة
بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك
اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث
وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وافٍ بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد
بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي
الباب قوله ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية
الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول
خلو معناهما عن معنى الملك سواء لا دلالة لهما على الملك وليس انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير
وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد
وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء
كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر
بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز
ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة
في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة
لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها
لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها
لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن
لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف
اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب منه فتوجب الملك
بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر

كان

كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح
ان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتمثيل
لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة
الغاية وانما وضع المسألة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في
فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة معتبرة في غير المعين وملغوة في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه
قوله وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا
لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام المشتق منه بالموصوف كالضارب
لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى
وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز
واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال
ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا
لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية
قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه
بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه
وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق
اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما يجيء
من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا
قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل
هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة
قوله لانه اي الاستعارة لا يصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود
والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق
والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد
يقال اطلق المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد
النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا الا ان لها الخروج والبروز بلا اذنه

الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة المعنى اللغوي

والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق
الطير كواسبها ومنه عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية
والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات
تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب
البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة
لا نقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول
هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معدولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد
من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام على ما سيجي في فصل الاقتضاء الثاني
انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين
ضعيف اذ لا نفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا نفهم اسناده
حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما عرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه
لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات
القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دلالة دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير ما انسب
بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه نقل شرعي قوله
يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تعرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر
فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجاز ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك
ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك
قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق
فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا
جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه
بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق
على حذف المضاف اي المفهوم لفظ الاعتاق فليتامل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد
لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان
يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف هنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان

ازالة

٨٣

في ازالة الملك نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم هنا الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك
ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص
على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك
باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى
من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون
الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق
اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه اقوى في وجه الشبه انما اشترط في بعض
اقسام التشبيه على ما عرف في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم
لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك
بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان
ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا
انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا
اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او
بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع
المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا اي لا يلزمنا هذا اشكالا
والا فعدم الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب
على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة
سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق
سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح
الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة
واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة
وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف
كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في
اثبات الملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان

في ازالة الملك وهي في العتاق اكثر اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان
في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرف من
ان الاستعارة انما يجري من طرف واحد للاستيفاء المبالغة المطلوبة في الاستعارة فان قيل قد سبق
ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون هذا منها قلنا
ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان
لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل
عن المصنف وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون
المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر
او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارث يعتق وعلى ما ذكره
المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك
الاستمتاع والوطء وهو لا يحل في ملك النكاح مقصودا واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة
لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات
ملك المتعة في المحل يثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة
قصدا لا تبعا يثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد من الجنس نوعان
من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان
ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز
مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة
المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات
ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة
التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام
فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز
التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب للسببية
وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة
والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا
من المقتضي وذهب المصنف الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة

في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة
كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع
واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها
يعني ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما في الحكم حتى يشترط
في المجاز امكان المعنى الحقيقي وعنده في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا
فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه وان كان اكبر فعنده مجاز
يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر
قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا
على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على الاول فالاصل عنده هذا حر
فيقع الخلاف في نفس الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا ينحصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون
في الاصل والخلف في نفس مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات
الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم
الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا
فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده
هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني
الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول
يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم
جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع
في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه
وسواء جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله
لنا المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود
اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو
استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام العربية من ان
مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب
بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى

الاصل لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء
الكثير من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر
فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فانه يتوقف اعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة
كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا
قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن فلا يبقى اليمين
على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا
على الامكان الظاهر ولم ينعقد على ما خلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى
في الشخص بعد ما خلق مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يتقدر
لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلق الله تعالى فيه كما يتقدر لا قتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء
الذي في الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود
والعدم وهو محال قوله فاذا تعذر الاول اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة
عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له
وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما
في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وفيه مناقشة ههنا مأخوذة عن الملك لان الملك
كان ثابتا ولا ينسب ثم ادعاه فثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا
ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا يستند الى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون
مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله فيجعل اقرارا جواب سوال تقريره انه لا وجه لتصحيح
هذا الكلام في المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق علي من حين ملكته
اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب
محض يقينا لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به
دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا يقينا فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة
لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق
لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه وان كان كاذبا يعتق قضاء ويؤاخذ به باقراره ولا يعتق
ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها

ان قال هاذا فلان سبق منه اعتاق يعتق العبد قضاء وديانة

للابن

٨٥

فلا بد من البينة كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق
ما لم يتبين انه اراد الاخوة ابا وامّا قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم
عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى البينة بخلاف هذا اخي وفيه نظر
فان قيل يجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه
اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية في الاصل وذلك حقها
لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان
الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال العبد يا ابني يجب
ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله
بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه
فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل ينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع
للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق
قوله فان الاستعارة تقع اولا في المعنى فيه ميل منه الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وبيانه ليس
مجازا لغويا بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اذ استعير الهيكل
المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز
لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له
بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة
والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله
في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في
الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية
تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا
وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المشهور وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص
فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام
لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معنا ثم لفظ فيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي
المعروف فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد
للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه انا نقول المعنى الذي

وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة وهو متعارف

يستعار اولا للمشبه هو اللفظ الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه شرط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قايل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي فليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا لما في السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان انما هي في الحقيقة التي هي المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب القرينة المانعة عن ارادة امر متعارف قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة كذا من باب الاستعارة بالاتفاق فهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يستلزم دعوى امر مستحيل قصدا والتصديق والتكذيب كلامه يتصف الخبر بكونه محالا او ممتنعا فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام

المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا توجيه كلام المصنف وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد المشبه لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في نحو زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم تسم استعارة ولا اعتبار لكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق لان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة عند غير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد علي اي مجترئ صايل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص هذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع فيما حله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل

بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان حقيقة عامًا والجواب انه يجوز ان يكون
المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون
القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ويُنقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم
اتفاقا لا لانه عنده من المجملات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت
الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى
سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ستذكر مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى
طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طرق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن
الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز
واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة
من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام
واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة
المتكلم فبعد الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصد المتكلم واحتمله اللفظ
بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه
على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق
ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا
المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم
ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يوجد في كتب الشافعية والمشهور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني
الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علة الطعم في باب الربوا
لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم
مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز وكما يقود
الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل معنى العام وانما يليق بعض الملائمة الضرورة
من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا
اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ

موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
مثل ان يقول لا تقتل الاسد والاسدين والاسود ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس
الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه
فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح
فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا انهما المعنى الحقيقي جزء من مجموع
معنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان
يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحده لا انما للجزء بمعنى ارسال الذين من الجزء اليه كالانسان المركب والرقبة
وعينها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة
اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة
الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل
للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له
لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة
والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى
بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد
بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه
ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في ان الرجحان للمتبوع اذا دار اللفظ
بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع انضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما
ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما
الثاني فلانه لا معنى لاستقرار اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله
في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز
ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان

المعنى الحقيقي منهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فسافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد قلنا الموضوع له المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستقيم اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة الاول انه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنهما فعنده المراد المس باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا المراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي وحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو دفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد بالسكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لا شك في توقفه على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة

وصدر الآية وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا

تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما اختص به باعتبار مكتوبيته له ومجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة بكون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة للعتق سواء اعتقه حرا او عبد فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي الاول اسفل لانه اصل والفرع اعالي الاصول كاغصان الشجرة قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة ايضا وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع ويشمل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد البنت بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فآمنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة ايضا كما هو رواية الغناس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان والجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فينبني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فيجعل مجرد صورة الاسم شبهة يثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه حقيقة

عرفيه في الدخول ماشيا وفي غيره بحوره بخلاف حقيقته اللغويه اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول اولا
حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل
مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية قوله يراد بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة
وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض صاحبها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون
دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون
هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية
والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله
فاذا تعلق بفعل ممتد فهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت
يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم
لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك
فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير
في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زايد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف
صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد
من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فلا يصح حمل
اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من النهار لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن
سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام
ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن
جزء من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض
النهار الا ان المعتاد في استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن
بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان
المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم
لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب
لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد
فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها
لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد

في مطلق الدخول صح

الاعراض

الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى
من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد
الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المعلق به كذلك هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق
به بقي كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد
ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته
للعامل قصدية لا ضمنيه وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصر على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى
عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف هو الدليل يتضمن الجواب عن هذا السوال وعما قيل
سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم حمله على بياض النهار
وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اذكروا
يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم زيد وانت حر
يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة
القراين كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار وتعلم الحكم في غيره بدليل
العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل المقصود باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يصوم
او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد
مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها
مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون
الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة
لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه
لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه
بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد
فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال
فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز
ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله وهو واما حقيقة
اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها قوله لله علي صوم رجب وقع في عبارة
فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين

والمسألة على ستة اوجه لان القايل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاولى نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليها الاشارة بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اى لازمه المتاخر عنه لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كذلك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى تحريم الشيء على نفسه مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بعينه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز سوا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف هاهنا في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معنا الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سوا سميت الصيغة مجازا اولا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على مسلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يتسع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين

نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه صح

٩٠

الاول انه لما استعمل الصيغة في محل آخر هو حب اليمين في ان يكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب في الاطلاق في معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سوا جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله كيمين الفور وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله واستفزز اى استخف واوحل من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهاهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب قوله فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الانسان باختيار فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير ولذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فيتعذر منه من شاء اذ لا كفر الا بمان شرعا عن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى في المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار ان لوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب في افراد المملوك او بزيادة كالعنب في افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة ومذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين هاهنا انه مانع

كلاف شرح القرشاني ان الشرع جعلها عقدا فافتقد او لم ينعقد

اعتبار اختصاص اللفظ بالبعض الآخر

اى في فصل قصر العام

الى هذا المقام

عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما
لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمه ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار
اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع
والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا ولهذا اعاد لفظ نحو وفي السابع
اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلهذا خالفه عبارة وذكره بلفظ الكاف **قوله** الاعمال
بالنيات روي مفردا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى
الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا
الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار
اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان
مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى
الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق
العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي
فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب
حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعث النبي عليه السلام
بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال
لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون
الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا
يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث
على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء
في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم
للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به لئلا يلزم عموم المشترك يعني ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم
ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز

ما لم يثبت

ما لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال
بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال
التي هي محل الثواب فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع
واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض
هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال
او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك من النوعين
اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد
والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض
ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا
الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت
بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز
عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد وضعا نوعيا
على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشكال انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب
معناه الحقيقي ومسببه ومحله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس
هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما
من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا
الوضع او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله**
ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت مثمرة كالنخلة
الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف
ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت مملوة فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف
حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض فيه
ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه
خاض او لم يخض **قوله** وكما في الاسماء المنقولة فان نقل اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما
كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا
عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا لا بطريق استعمال

المفيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان الوكيل انما يصح
شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة
المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي
ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما الجحود هو الانكار
بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجاز انه البحث
والمدافعة لا الى ابعدهما كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان
اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها هو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدهما
بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط
القرينة في المجاز لتبيين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول
ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل
عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فكذلك عنده والعبرة بالمجاز
لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور بسبب ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز
لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا
مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل
على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى
وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او معروفة النسب قيد الاصغر
بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك
يفرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الاشبه ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا
والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء
لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراؤه وبيعه فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه
فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بقوله هذه ابنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم
البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع
للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان
التحريم الذي هو من نوعه وتبعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ

فان قيل

فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل
الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته في انتصف به كلا
التحريم على ما بيننا قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف بقوله وتوقع فخر الاسلام
لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحيل ممن اشتهر
نسبه منه وفي حق المنكوحة متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك
فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذا العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العذر الذي ابيناه
اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان يجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس فينقطع
النسب عن الغير ويثبت من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولانا نتضرر لاقراره
ابطال حق الغير واما ان يجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده لتظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما
للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على تقدم على اشتهار
النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم
اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام
لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف من الترديد بل
التقييد وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان
دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيثبت تعذر التحريم
بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكد وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وحمل
عن قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا للحكم بالتحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام
احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم
اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله
والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ
مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة
كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فقوله هذه بنتي اذا اريد به
انها محرمة عليه كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا
وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي

وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته ثم ان يحصل منه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع تلك
نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت
بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما في المجاز فانه موقوف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء
والملزوم في اللازم هذا اختيار المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه بتضمن او التزام لا مطابقة
قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي تنفر عنه الاذن ولا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل
في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يجعل
من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف البديع اي المحسنات البديعية
من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز دون الحقيقة ويدخل فيها التسجيع
ايضا وقد اورده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الدواعي المعنوية والعطف على
اختصاص لفظ لانا في ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح
الدلالة وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطا في مطابقة تمام المراد وفسره بان المراد هو
اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد افادة بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء
في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه
وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فيعدل عن الحقيقة
الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما نبه المصنف
وتنبيه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم
كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يعقل باللفظ
حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس
والنور ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه
حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وبين المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح
ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله فصل
قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته
في الفعل وما يشتق منه فلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق
فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك

ان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق
دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فتقرر بهذا الفصل لبيان
ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا
في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعيته ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف
ما يعبر عنه عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية
واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها
بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة
على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة
للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية
وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار
لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل
مستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب
المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد
للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت
للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة
شبيها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان
الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه
ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة
لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني
على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية
وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها بحسب الوجود كالجلوس على السرير
مثلا متصورا ولا يتصور علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه
فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب
غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان

المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه بعقب العلة الغائية فعلها المعلل بها بتاك عقبته
اى حثثت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف بعيد تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية
لا بيان المعلولية فاللام انما دلت على ان مجروره علة سواء كان معلولا باعتبار كما فى ضربته للتاديب
اولا كما فى قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة
معلوليته وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل وعن اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث
هى علة لا تقتضى الترتب على شىء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو
غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وعرض فيكون الاستعارة فى المعلولية لا فى العلية لانا نقول لا نسلم
ذلك فى العلة الغائية قوله ومن اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص
مما هو مصطلح اهل النحاة قوله وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض
الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل
الفقه عليها وكثيرا ما تسمى الجمع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال
والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان
المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لاشتراكها فى الحروف
وتسميتها حروف المعانى بناء على انها انما وضعها لمعانى تمييزا لها عن حروف المبانى التى تبنى الكلمة
عليها وتركب منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف
المبانى قوله الواو لمطلق العطف اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو
او فى حكم نحو قام زيد وعمرو او فى ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع
فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابى يوسف ومحمد ولا على الترتيب اى تاخر ما بعدها عما قبلها
فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة رحمهما الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل
عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه الثانى استقراء
موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا
عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك
وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة
الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءنى
رجل وامراة الا ان فى قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن

معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان
ليكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب
اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب
بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود
الاهم نفى الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى لا يجب
الترتيب فى غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا انها لا توجب الترتيب وان يكون
لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء لئلا
يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل
والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على سائر الاعضاء
وهو يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب فى البواقى
لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلوة
وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية ترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر
فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وهو يلزم تعقيب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة
لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر فى الكلام متعددا بدليل قولنا
غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة
ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم
ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا ولا يقال فيلزم تقديم جنس الغسل على المسح فلا يوجب الفاء
وجب الترتيب فى الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة فى الراس الغسل والمسح رخصة
اسقاط تخفيفا فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب
فى غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف
الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء
لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو وللقطع
بانه لا دلالة فى قوله تعالى اذا نودى للصلوة الاية على انه يجب السعى عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز
تقديم ترك البيع على السعى قوله واما فى السعى فاستدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله تعالى الصحابة رضى الله عنهم بايتهما نبدا فقال عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به

فهم النبي عليه السلام منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية فهم النبي عليه
ذلك منها بل ثبت لنا ذلك بالحديث المذكور ولكن للنبي عليه السلام ما لاح له من وجه غير متلو وذلك لان الحكم
في الآية سوكونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الاخر في ذلك فان قلت
من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقوله تعالى انما
قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس
كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض
لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلث
عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية
والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من نفي المقارنة او
الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتعرض في الخارج الا تقييدا
واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما استويا على وقوع الواحدة في انت
طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير
الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعلق الاجزية بالشرط عنده على سبيل
التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها
التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعلق الثانية
بعد تعلق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعلق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى
فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وعندهما بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب
الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر
فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان
الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفرق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب
تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هند طالق ثلثا وهند تجب تثليث طلاق الثانية

ايضا بخلاف هند طالق ثلثا وهند طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاجزية
فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ
بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه
صريح في تفرق ازمنة الوقوع ويقرب مما قال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير
طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة
بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء
وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار
قوله وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم لاستقام لا
هذه المسئلة وان يكون جوابا تتمة كلام ابي حنيفة رحمه الله فرقا بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقع
الاول الافتراق والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه بعد نكاحهما
ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلوه للترتيب حيث جعلوا الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق
متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به في الكلام
لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما كان يصح اذا كان بدون
رضاهما جميعا قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف لابي يوسف رحمه الله وقيل
الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا
ويتوقف قوله وبعض تلك المسائل يخالف ذكر في الجامع الكبير انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقدة
وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة
ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة
حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه
حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما
معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم فيها لا يتغير باعتاق الثانية
ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة
واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة
فان اعتق الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايتهما اجاز جاز لانهما لو انتقلا العقد

واحد منهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لاتضايق في التوقف واحد منهما لاتملك الاجازة والولي في ملك الآخر
بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير راذا نكاح الثانية وانه يبطل في ذلك وان
اجاز احدهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح
الامة قوله مَطلقا اي نكاحهن ونكاحهن قوله محلهم والمعرّان حيث جعلهم العطف بالواو بمنزلة
الجمع بلفظ واحد لانه الاجازة متعرضا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ
لا دلالة في مثل جاني الرجلان على المقارنة قلت نعم الآن في الانشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال
اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد
اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج
الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة
الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق الثانية محلا للتوقف اي لم يبق محلا
لتوقف النكاح بل يبطل توقف نكاح الثالثة عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح
التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما الى التوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة قوله
ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية و
المستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى الشغل لانه بدون آخر الكلام
عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي
قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا
مع سكوت قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدا
او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول
مضمونهما اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار
بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فموضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها قوله
وانما يجب مثل اذا افتقر الآخر الى الاول حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع
بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله
لا تقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله ويقدر مثل عطف
على قوله بعينه لا على قوله لا تقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان
تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجي المستفاد من جاء في حكم كلي يمكن تعلقه

بالمعقودات

المعقودات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء
قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين وان المؤدي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم
يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولا يتوبه العبادة المحضة من ميم وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن
له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة ويدل عليه انه لو لم يكن من اهلها
لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاداء ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز
بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله يمكن اداء الولي عنه يعني عدم
لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب
انه لا بد فيه الا نابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المناسبة
في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا
لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق
ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان
الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم جميع الناس
فان منهم من لا ينزجر بالطعن قوله ولا تقبلوا لهم شهادة الخ فهل المنسوخ لكل صدر كلام وسوابقه من لا يسلو ا
شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة فانه اولئك هم
الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا
على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس
شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب
الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان الحق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل
محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع
المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في
الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر وح يصح ان يعطف عليها
قوله واولئك هم الفاسقون قوله ويتفرع هذا ايضا على ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون
او من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد يدخل على المعلول بالحقيقة
جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتنا متب فان قيل لا شك في ان العلية المعلولية في وجود
السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب ان يكون متقدمة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور

اتحاد معانى الوجود قلت تسامح فيه ذلك نظرا الى انه لم يتحقق الفاعل الا فعل واحد والا فالسقى يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه فى حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله يا نوح ونادى نوح ربه فقال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه بمعنى الارادة اى اراد النداء واردت جدالنا فتحقق التعقيب وبعضهم الى ان فى نحو المنتبه ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعمل الفاء لمجرد التعقيب والتاخير فى الرتبة قوله لن يجزى ولد والده يعنى ان الوالد سبب لحيوة الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوة الحكمية لان الرق موت حكمى فالفاء ههنا لمجرد التاخير بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى المشترى لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهى مستفيض فى كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله فى مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بكذا لدوام دولة الغير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا العلة نفسها وكيف يكون ما دخل عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث ياتى بعد الابشار قوله اذا ادى الالف فانت حر بمعنى الحال بخلاف اذا ادى الالف وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمونه مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه

لادلالة

لادلالة لقولك اتينى وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤدى الى الالف او هى حال مقدرة اى اد الى الالف مقدرا الحرية فى حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الى الالف تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء قوله يقع الاول اى فى الحال لانه وان وجد آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منها بمنزلة كلام منفصل عن الآخر قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قيل لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لعدم الواو ولما جعل هذا فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعنى المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا فى لا يثبت به شئ قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخى واذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدا بخلاف التعلق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة بهذا التعليل المذكور لحقق الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخى فينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخى على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا بتمام الجزء الانشاء قوله كان التكلم متراخيا بعد ذلك جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اى جعله فى المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون نعم هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغى ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر بهذا اى لكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لنفى صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما اقر به او لا لا نفى اصله وكانه قال الو الف لا على الانفراد بل مع غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف

الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال ستون بل سبعون يراد زيادة العشر فقط بخلاف ما اذا

اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان

العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون

الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف

بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت

فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على

وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام رحمه الله انه لما كان بل لابطال

الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

وليس في وسعه ابطال الاول وفي الثاني وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال

بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط

موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة

كيف وقد اجمعوا على ان نحو عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير

الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا

بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله

لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثلا ما جاءني زيد

لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم

ان زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهي

لا تحتمل النفي فيجب ان يكون منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا

ليحصل المغايرة وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا ويكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول

ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين سواء كان نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين

لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر

النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا

حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي وكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى

الاعراض فنفى ذلك التوهم نفى بل الاعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في

العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخباران احدهما

بالصلوة ونحو ابتنا فيتبع ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان

القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب

ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام قوله انه غير شامل للاحكام

المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر

من الافعال افعال الجوارح قوله الحكم لما اخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات

بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل

ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون

ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف

الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية ومثل كون الاجماع حجة غير داخل

في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا

وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم

ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية بقيد اخراج مثل حجية الاجماع ووجوب

القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس عليه

فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر

الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى المتعلق الخ فيكون تقييد الشرعية

تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل

في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى الخ تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي

تكرارا البتة اي تفسيرا فيبقى قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على رأي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل

بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام

لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم

ذلك لو كانت من الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل

المصنف بهذا العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد علما على معرفة النفس

ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنية والملكات

النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه وكانه نسي ما ذكره او ذهل عن قيد العملية ههنا قوله

ولا يزاد المصطلح من الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال

حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المقلدون وغيره
لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال والامام تبعه في المحصول الاحكام التي لا يعلم
كونها من الدين بالضرورة وقال احترازا عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانها لا تسمى فقها يعني انه لا تدخل
في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها
على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل
حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بما به مسئلة عرفية استدلالية وهو مما لا يسمى فقيها ثم اذا كان
اصطلاحهم على ان العلم باصطلاح بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون
القيد المخرج لها ضايعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض
عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع
واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان
قل والاقسام بامرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها باعتبار انقضاء دار التكليف
الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى
بقوله لا تكاد تنتهي تتناهى فلا نعلم احكامها جريانا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه
لا ضابط بجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض
من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري
واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليها من النصف
وغيره ضرورة ولهذا ظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول
واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور
فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الخ
وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم
ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا
ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس
وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك
والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية بكل واحد مما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل
ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري والا اجاب

ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك ترده المصنف بان التهيؤ البعيد
حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب
ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط
التي بها يمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن
الجواب عنه بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي
التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة
الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه
للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه الكلام
فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك
جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين
على ان المراد به هذه الملكة ويقال له الصناعة ايضا لا نفس الادراك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة
كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام
يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم به من جميع الملكة الا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام
يسمى فيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفتها
قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام
او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم لمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر
والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** لا المسايل القياسية اي لا يشترط في الفقيه العلم
بالمسايل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاستنباط والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد
فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم
في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسايل القياسية التي استنبطها المجتهد
الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسايل القياسية باجتهاده فلو شرط
العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسايل القياسية كيلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل
المسايل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا
نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له تقليده
معرفتها ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث ا ان المقصود تعريف الفقه

المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي
يتبدل بحسب الايام والاعصار فهو ما يكون علما بجملة من الاحكام وهو ما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض
زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع
على خلاف اخبار الاحاد ٢ ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع
في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد الاجماع عليه ان كان ومثله
في التعريفات بعده ٣ انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسايل الفقه
اللهم الا ان يقال انه يثبت بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة
الى كل مجتهد شيئا آخر ٤ انه ان اريد بظهور نزول الوحي بها الظهور في الجملة يكثر من فقهاء الصحابة من لم يعرفوا كثيرا
من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع الى عايشة رضي الله عنها ولم يقدح
ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال
ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها
وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولا منع بان ما اظهر القياس نزول الوحي
فهو خارج عن الفقه حتى يصير شايعا للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا
اذا كان ثبوتها ايضا قطعي للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية قوله وثانيا هو الذي
ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن
وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشرع غلبة الظن في الاحكام
صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون
ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل
المظنون يحتمل النقيض والمعلوم لا يحتمله فكيف يكون مظنونا معلوما قلنا يكون مظنونا ثم يصير معلوما بملاحظة هذا القياس
وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب
كل مجتهد واما على تقدير ان يكون المصيب واحدا فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو
واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته
بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني
ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي
ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو

ان الحكم

ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا مطلقا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا
لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا
فالفقه قطعي والظن وسيلة اليه وحاصله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا
بما يظن انه حكم الله تعالى قوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى
قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه ما سبق كان بيان
مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بكلم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان
الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر
فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا
فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي
ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم
نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام
ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا
دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها
واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب
والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض بوجوه الاول
ان السبب القريب انه لا معنى للاصل المطلق الا ما ينبني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن وهذا صح
الطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم
السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم
لا تقدح في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف
الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتسبب في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس
ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم
الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستعمل في معنى الاصالة وابتناء
الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة مبتنيا على
ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما
يبتني على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو

يكون فرعه والمفضي اليه واثر البعد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لانه فرعه فبالضرورة
يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس مثبتا لحكم الفرع فضلا
ان يكون قريبا لكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم
لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيمات الماهيات الجنسية الى انواعها وافرادها كتقسيم
الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة اليه في ذلك والتنبيه عليه فانه ما في الباب
انه تجوّز وعن الرابع انه ان اريد بالقريب القريب بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يؤثر الحكم ويثبته في صورة الفرع
فلا نسلم امتناع التغيير بذونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس لكون اصلا له
كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به
لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول
الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زايدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم
بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** وعلم اصول
الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان
وتوضيح كنتيجة الادلة والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس
فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه
اذ في البعيد توصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول
الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها
الوضعية وبواسطة ذلك نقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى
ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق
عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة
ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها
احكام الشرع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة
والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى
الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام
اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال
بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير

من تلك الاحكام

من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية وضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان
الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه
ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه
ان اشتمل على قواعد مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته
ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان
الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** ونعني بالقضايا
الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث
احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة
ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة
فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به
محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتالف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احدهما على الاصغر
وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط
اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع
او محمول فيهما ويسمى الثاني او موضوع فيهما ويسمى الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل ما هو مامور
الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا
كل مامور الشرع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا
الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور
وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها
الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيود مهما
المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة
على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه **قوله** وان يكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد يعني يشترط ذلك
فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسألة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد
واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه **قوله** ولا يقال اسم الفقه لان المقلد يتوصل بها على الى المسائل
الفقهية لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة **قوله**
يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس

الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم قوله موضوع هذا العلم المراد
موضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض
الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان
بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض
الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على
اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض
يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى الاثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة
للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل
في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت
فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك
قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة
البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس
اثباته للاحكام للحكم بيّنا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما التالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون
مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض
التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية
مفردات او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا
كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق
بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات
لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة
فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى التصديق ومن حيث انه قضية
وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع
البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان
كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل
بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام

عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء سوقف على كون الصيغة خبرا
والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه الطالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد
في ذاته بل يتعدد ملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء ولا يصح نية
الثلاث فيه فلا يصح بناء على تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقي وهذا
ليس اعتراضا على الهداية بل على ان يجعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر
هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال
ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق منه عبارته ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكر
اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء قوله فلا يصح نية الثلاث فيه وهذا
لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان
مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج منافيا عنه
ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي
سابقة الطلاق من قبل الزوج يقتضي الى تقرير تعيين الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه
المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث
اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب
ولا يخفى توجهه على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد في ذلك
فيصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوف على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف
ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول الموقوف على نية الثلاث هو علمنا بانه اراد بالطلاق
التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد
ولا يصح نية الثلاث فيه اصلا بل لانه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض
لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق
الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق
لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف رحمه الله قوله لان المقتضى في اصطلاحهم
تعليل لقولهم كيف يكون بعضه لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل
على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس يعني اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام
لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلاث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى

بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعى الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد
تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى
المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من الجنسين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا
والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين فيه اي كائن في المقتضى وهذا تكرار لما سبق
وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز لانه لا يتصور
فيهما اي في النوعين الا قل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه
المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن دفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي وجهه انه لا يثبت في الحال حكم
الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل المحلية
لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له قوله وهما متصل
وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل
غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم تغيير
اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا تغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه جميع ما سبق
من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان
اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير وعدمه ولا تغيير في مثل فانفجرت اي فضرب
فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يوسف ايها
الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف
لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى قوله فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم الموافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم
المخالفة وهو ان يكون مخالفا له وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف بعد هذا ههنا وقالوا
في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر
لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط في المعدودات
وسكت عن تعميمها للتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بايراد صور توجد فيها الشرائط
المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى قوله ان لا يظهر اولويته ولا
مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او
بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية

وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم المخالفة الموافقة
تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة
النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كان بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه
على الاجتهاد وبالقياس اذا توقف عليه بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في
الزاني بدلالة النص وهو دفع ما عز قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد
موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد عليه السلام ليس برسول وهو كذب
وكفر لوجود البارى تعالى والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى والمصنف
خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا
ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك
سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان مثل الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله
والاجماع العلماء تعليل ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات
حكم المنصوص عليه فيما شاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم
فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ
لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان
من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول
غير المنطوق في اثبات الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي
اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شئ لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان
يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ في محل
واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا
وهو اي اللام للاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بوصفه
ورود الحدث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل في الحيض والنفاس قوله وهو
تخصيص الشئ بالصفة اي نعت شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ماله
تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر وكذا
قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحد صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك
الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير

قول

على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه

واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصلح للقاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة جزئية والغرض في المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه. الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه مطلوبا بالغرض العقلاء فان قيل في هو موقوف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ بها تثبت وتكثير الفائدة انما حصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما توقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والموقوف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكر لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فيندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال الراجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس محل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعلق الحكم بالشيء المذكور بصفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرنا فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلنا اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يتم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى فان قلت اذا كان من شرايط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو ما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة

كانه قيل

كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طاير قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طاير لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طاير انما هو الى الجنس والى تقريره بيعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف كلام المفتاح وانه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لاستيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل اللغة قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دايما فيلزم انتفاء المشروط دايما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دايما فلان فوايد الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منها فوايد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله وقوله لكان ذكره ترجيحا يعني بما ذكرنا من الاصل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها قوله ولان اقتضى درجاته وفيه نظر لان العاملين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر الحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ويحصل الظن وهو كاف اذ لا قايل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المومن

الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف كلون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اى الاماء مومنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يتعين ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان ولدي الامة **قوله** في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وان يكون ظرفا للغو متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** على استطعته فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا موثرا فيه فالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل تفرد به الشرط والاجمع ما ذكر في العقبة المقبول والمرتضى جار ههنا وبالجملة دلالة مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة بعض ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لا يتأتى على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تودوا زكوتها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا موثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله تعالى ومن لم يستطع اى من لم يملك زيادة من المال يقتدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة والاماء المومنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهبنا ان مع قطع النظر عن هذا في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على

ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اى على تقدير الاتصال ولا ناسخا اى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومنها الخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت شيء من الاحكام قبل ثبوت الشرط فيبقى على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وقد ثبت قبل الشرط لجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص اخر كما في الايات المقيدة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله تعالى وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي رحمه الله الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رحمه الله الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض قوله تعالى وكفارة اليمين اى وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وان الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما تقرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه قوله تعالى بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله تعالى وفي البدني لما لم يثبت اى نفس الوجوب

قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب
الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما ولا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون
تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول
الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود
السبب وتعلق الخطاب في ليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وحقيقته انه يجب عليه في الوقت
ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل
المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة
العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم
الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا
كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى
الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه
وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انما منعت عن العبد تصرفا فيها
فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان
ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لان ابتلاءهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح
والاقرب ما ذكر في الكشاف ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيفا اليها لانها سببه كما يقال
جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان خبثها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام
المالك وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما
ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت
من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل
والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا
اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول
ان الاضافة ينبغي ان يكون مانعا مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي تتحقق
البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها
لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة في غير مانع اذ الزمان من لوازم
الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق

واجيب بانه لما كان مرجو الحصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير
سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى فيكون
تعليق الطلاق والعتاق يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث مشتهر لا يقبل التاويل فلا بد من بيان نسخه او عدم صحته تلويح والسبب للكفارة هو
الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب
على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك
الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما يكون
بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة ووصف انه جناية وهتك
لكنها لا يوجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة
بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظور وبعد الانقلاب يصيران
سببين لوجوب الكفارة بطريق الاقتضاء الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة
بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة الحكم الاصلي للبقاء
والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما
تلويح وفرقه اي فرق الشافعي رحمه الله بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن
وجوب الاداء فيتعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على
العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون
مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان
المقصود بالوجوب هو الاداء وان يتعلق وجوب الاداء بالشرط مع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت
النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب
الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود
في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع به الخسران تلويح ويتبين الفرق لما جعل الشافعي
التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط
اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن بعد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب
عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثيره فيه فلم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم

مفظ لانه بنى على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بحلاله بدخوله في مجرد الحكم
بان يتعلق السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بلا رضاء
صاحبه والحوز ذلك مع السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضروري انه تابع للسبب
ثابت به وأما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحملان الشرط فيحمل
بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب للابتدا بتأخير الحكم عن سببه وان تحمل الشيء على كماله وكمال
التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هناك الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الاقوى
بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل
ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق وانه اثبات القوة الحكمية
لازالة الرق قوله الباب الثاني من البابين اللذين اورد فيهما احكام
الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي
قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد
لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المركب عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه
لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض
قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء
تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير مقصود فيه فعلى هذا الحاجة الى ان يقال
المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بها فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف
به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فيعرف الخبر بهما دور لانا نقول
هذا القسم باعتبار اللازم المشهور لا التعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود
تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق
والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشرع لما كان
مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم او نفيه فالحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم
الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا خفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء
وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد
الحكم الشرعي بالمبالغة وجه انه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال
بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يصدق

اذا كان

١٤٧

اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان
بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت في مثل الوالدات يرضعن اولادهن الخبر الذي
هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان
المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية
وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء سواء كان طلبيا او غير طلبي وكل منها اقسام كثيرة
والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام
ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام
ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله
فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز به اي بقيد الاستعلاء
عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى
افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تامرون
مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم
لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة
وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو الكف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت
منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر
يامر والامر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه
على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه يجعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء من اقسام اللفظ
المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء
كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست باوامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها
عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على
عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس
على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقولا لهذا القائل الادنى بل مقول
المبلغ عنه وفيه استعلاء وجهته قوله فالامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم

دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان ا م ر حقيقة في صيغة افعل
استعلاء بالاتفاق وقد يطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا وقد ذهب
ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان
لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة
للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع
فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب يدل
على ان فعل النبي عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من
يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام للايجاب فرع
على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا
وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي صلى الله عليه وسلم
بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار والكلام فيه مقامان
احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل
بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم
فيتنازعهم في الامر اي التعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب
الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله ورسوله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان
اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل
وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ولو سلم فلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة
احتج المصنف ايضا على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه واما الاحتجاج على بطلان الاصل
من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة
في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان
كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه
لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر
المشترك منهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني
ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل

للقطع

للقطع بان من فعلا ولم يصدر عنه غير صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول
اعم لان الثاني انما دل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى
يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل
بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة
على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة
القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل
يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا
كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب
بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبهة الداعي الى الفعل بالامر فيسمى
الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت
اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم
من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من
باب وصف الشيء بوصف صاحبه ولو سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل كما لغويا
ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه فاشتغل بما هو من مباحث الاصول
وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان
الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل
على ان الامر غير مراد بان القول مراد اجماعا ولا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب
الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب
قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر
للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما في هذه الآية فلتوقفه
على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول
خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل
ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال
اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما
يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير

لا غيرها

ومن وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث فهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف رحمه الله تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بينما رسول الله عليه السلام يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصير مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني الصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة فيوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله الادب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه متعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد التخويف وقريب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد وقريب منه قوله تعالى مما رزقكم الله وقوله

ادخلوها

ادخلوها اي الجنة للاكرام وقريب منه قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشفي جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار بسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا استعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يحمل حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور منه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه ومهنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر والواقفين في النهي في ثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا واستكبروا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط هنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك يخل به فلا يرتكب الا عند تمام الدليل وهذا نفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة والتهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج وكذا نفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ح ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف

القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك رحمه الله
انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة
وهو احد قولي الشافعي رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه
الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب
لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب
جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف رحمه الله
وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم فان تعلق الحكم بالوصف مشعر بالعلية تخويفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا
او العذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه
المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا
فيحمل على غيره تقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين
عن امر الله او امر النبي عليه السلام ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا
ياتون بالمامور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب
اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به
واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر
وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كونه امرا عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر
للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة
السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف
من غير دلالة على معهود فيكون عاما الا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر
المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القراين والاقرب ان يقال المفهوم من
الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب
ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله
جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل
اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان

امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد
الى الرسول عليه السلام بان هذا المعنى متعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه
يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا
اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين عنه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج
الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب
فعل او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر
بالشيء يوجب نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد بالامر في قوله من امرهم هو القول
المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام
او للحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقال جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا اوما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء
داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب
ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا
لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له
وخاصا به قلت الاطلاق قوله اسجدوا لآدم وغيره في نزع قوله اذ امرتك دون ان يقول امرتك امر
ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غيره
الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى
ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته
في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة
عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة
وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع
تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات
الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث يحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه
يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوايد
وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بخلاف خطاب التكليف ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي

سيوجد مامور بذلك وتبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى
المذهبين اى سواء كان قول كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر
اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود
عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود
المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام
حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر
الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا
ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود
الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر الله تعالى طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب اى حدوث
الشيء في امر التكوين الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدام
اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وحينئذ
يبطل فائدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا صار ملحقا بالجمادات فلم يكن الوجود مرادا في كل امر التكليف
بل نقل الشارع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة
فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر
يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا
المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود
الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب
قلت نعم بحسب الحقيقة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام
في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم يعني انه طلب وجود الفعل وارادته
مع المنع عن النقيض وهو الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب
فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب
بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل
بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة للارادة المامور
بل للطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله وقد يكون بدونها

فلا تحصل

فلا تحصل والقائل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ والا فان اوامر الشرع مجازات
لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادته من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم
قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الاية
فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري
اى تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين
يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما
دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد
طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فذلك على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب
وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد
حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره
ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود
رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها
من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن
سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتر وقيل للاباحة كالامر
بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب
والاباحة في الآيتين لمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب
لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله وابتغوا من فضل الله
للايجاب لما روي عن رسول الله صلعم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة
وتلا قوله فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر
للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب
اليه البعض والنزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام
اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر

ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعدما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس حقيقة بل الخلاف في ان لفظ ام ر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام لا يتعين لذلك او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا منهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل حسن لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص ولهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كان المستعمل فيه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا وجها آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين هو موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فحينئذ اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض

الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في الفعل الا ان الفعل في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والندب والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا يباين الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجواز مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة للفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزء منهما الذي بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قيل الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف وان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع لعدم صحته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج في الفعل لا في الترك فان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت

قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه فليس هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وخصوصيته كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة فان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك اما قلت فعلى هذا الاولى من قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يدمي حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا اذا ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند تمام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فبعد نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انتقال اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد قوله

فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متجددة متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مثل الصلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل جزء

فيستلزم زمان في مثل صلوا وصوموا لاشباع اتباع الافراد في زمان ويتغير فان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك واما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وسيعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال الحجنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بساير العبادات والصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلعم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلث فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه علم كان صاحب الشرع والله نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله لمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او تكرارا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا وافعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن قد يحتمل ان تقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم وحمل الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب

فان قلت الكلام في الامر المطلق لا المعلق بشرط او وصف فيقال فلا يكون مما نحن فيه ح
لا نعم لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمعلق بشرط او وصف قلت
قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك ح لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط
او الوصف يحتمل التكرار والحق في توجيه على هذا المذهب حتى لا يبقى الا بدليل كما صرح به المصنف
في مسئلة ان دخلت الدار فطالق يتكرر ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار
لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يعتبر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا
ليس ببعيد فان التعليق ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع
في الحال واذا علق بالشرط تأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر
لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل
ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار بدليل
خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي رحمه الله المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل
جنسه وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد
والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيحتمل او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع
فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات
لا تمنع الوصف بالاعتبار وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به
مثل طلقي اثنين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله
مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة
حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك
وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد
المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا
واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من
افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد
مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي

يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله وعلى هذا تخرج ان
كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل
دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل للمصدر
وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة
المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري
الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر العمر اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو
باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة
واحدة نقطع من كل منهما يدا واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين
بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة
على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة
وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الاية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم
لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي
بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله**
فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات
وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول
ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور
الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء
ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقوله مطلقا تنبيه على انه لا يشترط
الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب
لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا
لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب
الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج
عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب
بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا

وقضاء الصلوة

احترازٌ عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حتى قال فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم مثل ما وجب عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وفي بعض النسخ تسليم عين الثابت بالامر ... ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وشغل الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق لله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسد فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ما من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء عن ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلنا المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعدما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان القضاء والاداء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب

اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الآخر انما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله سوى انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل واحد منها فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا لمن يقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن المخصوص هو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله وتطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما في الذمة وذلك في تسليم العين دون المثل قوله في القضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند بعض يكون بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء وفي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرف قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا للوجوب السابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل الواجب

فى وقته بسببه اى دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحاصل ان الفعل مثلا من عند المكلف يصرفه
الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يغرل بترك الامتثال وهو تقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله ولهذا مثل من علل
عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير فى غير ذلك الوقت
فان قيل من جملة الهيآت والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا معتبر القوات على ما تحقق العجز
فى حقه وهو ادراك شرف الوقت وبقى اصل العباده مقدورا مضمونا مطالبا بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه
ما هو مشروع له فى وقت آخر ومماثله فى الهيآت والاذكار حسا او عقلا وفى ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله فى احراز
الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة فيسقط بسقوطها قلنا
نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك
لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل
الفايت مقابل بالمثل او الضمان فالذى قوبل به شرف الوقت الفايت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته
بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فعلى التفت فى غير العمد لقوله عليه السلام رفع
عن امتى الخطاء والنسيان ويتحقق الاثم فى العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته
ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث فى هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة
لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف رحمه الله صرح بانه تعليل لما فهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن
عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم
فى ايام اخر والصلوة فى وقت آخر من غير تعرض لشئ آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتى به فى وقته ويمكن
ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه فى اثناء الكلام
على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلوة بنص الحديث
وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز فى حق اصل العبادة فيثبت الحكم فى غير الصوم
والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل
هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات
بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتداء لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فاما اذا كان اخراج الواجب
عن الوقت بعذر فالقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد فى بقاء
وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان

الامر

١١٤

الامر مشتغلا به ونحن نقول بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه
لكان بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتاخير لانا نقول
معناه انه امر بالصوم وبايقاعه فى يوم الخميس فلما فات ايقاعه فى يوم الخميس الذى به كمال المامور به بقى
الوجوب مع نقص فيه وهو لا يلزم ايضا خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم يومين سواء
قوله فان قيل لو قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان
فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضيه فى رمضان آخر
مكتفيا بصومه خلافا لابى يوسف رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر
مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد
هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف بصوم
شهرا وظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال
على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر
والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد فى وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون
سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم
وفى لفظ فخر الاسلام رحمه الله اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف
بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون
بموجب جديد لا بالموجب الاول وكذا فى ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام
ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان
فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن فى الكتاب مثله
الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم نثبت القدرة فسقط فبقى
مضمونا بالاطلاق وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت فى الزيادة فقد احتمل السقوط فالنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتادّ فى رمضان
الثانى فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم
وايجاب الشئ ايجاب لتوابعه وشرائطه التى لا يتوسل اليه الا بها فيكون مما يلتزم بالنذر بخلاف
الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء
لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذا الصوم فى

بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط
وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت
بعارض شرف الوقت يعني رمضان سقوط عدم وجوب مخصوص بالاعتكاف وزيادة من فضيلة العبادة في الوقت الشريف صوم ص
وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت العذر اي على اكتساب مثل ما فات وزيادة التفضيلة
الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف
مضمونا بالاطلاقة اذ لا عجز عنه والاطلاقة تقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف
الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وكان هذا اي سقوط
ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا بالاطلاقة احوط الوجهين اللذين احدهما
وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء
مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين
سواء ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابتة والرخصة الواقعة
بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود
مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص
بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان
بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان يكون فهام
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل
للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني
وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول
رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص
واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر فيه وايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فالنذر بالاعتكاف
يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاما ان يثبت ما يثبته
خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم في ذلك اجتماع
المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت
الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر الا حاجة
الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة

في اليوم الثاني وجه السقضا ... اولويته

وجبت بالوقت ويبقى الوجوب بعد انقضائه فلا يدل في بيان المطلوب على ما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب
عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر
بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم
لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل فتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداها
ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والوحدة وقد يجوز لاتحاد معنى اذ المراد عدم وجوب والوحصة ح
الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم
اذا فصل به معين ومنكر اذا فصل به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا
مغايرا لرمضان الذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله
في تقرير السؤال ولا يجزئ في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر محوّ السلام
لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف
ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا
كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكر قبل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان لانه يوجب سقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة الذي هو عدم وجوب
تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في احدها منها صوم مقصود ص
بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر وهو شهر رمضان
في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت به فقيل احدهما ايجاب القضاء على وجه الاداء والآخر ايجابه
بسبب جديد وهو التفويت والاول احوط واللازم ان يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت
كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب
القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لعدم الاعتكاف بلا صوم وعدم ايجاب الصوم
بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان
واعادة الواجب الى صفة الكمال اي ايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر
ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط والثاني هذين التفسيرين لانه جعل نتيجة
الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي

في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف رحمه الله لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل هاهنا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بعين ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال والرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأدى في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان فيه شبهة فينحصر اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رحمه الله بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المصنف رحمه الله انه يقسم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصرا بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منها وقد جعله قسيما لها الا ان المراد ما ذكرنا في العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة فضول بمنزلة الاصبع الزائد ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اي فيما سبق حيث يكون اداؤه قاصرا وفي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان الفعل المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بعينها في الصورتين ثم التمثيل بالمثالين تنبيه على التفاوت في القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي

بان نام

بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشارع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما محض مثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج مشيرا الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي تعديل الاركان الغائب في الصلوة ولا صفة الجودة الغائبة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد الا تبعا او مع الاصل بان يقضي صلوة معدلة الاركان او يقضي بنفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول فقلنا بالمعقول بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة محو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى قوله وفي الاضحية عطف على ما دل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة

الذبعم باطيب ما عند على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون بعض الضحيه
والاراقه املا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين
او القيمه في ايام النحر لقيام النص الوارد بالضحيه وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة
التي عينت للضحيه او بالقيمه ان استهلكت المعينه او لم يعين بنا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس
فيما لا يعقل معناه. قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقه اصلا وقد قدر على المثل بمجي ايام النحر
فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفديه عن الصوم عند العجز عن الصوم قلت لان كون الاصل
في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن وبعد زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام
اخر قوله للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق
التعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله
ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والسواء اي كتسليم عين الحق السع
وفي عقد العرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ
فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب
بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمه وهو وصف لا يحتمل
التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمه لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه
قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم
في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الوصف الثابت في الذمه والعين المؤدى مغايرة له الا
ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون
تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقه او
باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقه وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى
في الدين عين الحق في الجمله وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقه لان ضرورة تحقق المغايرة في الجمله وهذا بخلاف القرض
فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمه لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون
المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك
دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين لا يكون تسليم
عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه

بل على نفس المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره
بان تاديه القرض قضاء بمثل معقول وتاديه الدين اداء كامل قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا
فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق
الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك
فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه
اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية استند القبض عند
ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن
المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا
استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام
التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم
فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا قوله
وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم
جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين
ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون
بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكليه حتى لا يرجع
الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا
لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض
دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمه لادائه الى الربوا فيرد
مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن
من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة قوله والاداء الذي يشبه القضاء
كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد لغيره هو ابو المراة تعين الاب لتملك المراة نفس العبد فان استحق العبد
بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض
القاضي بالقيمه الى ان تملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد
الى المراة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء
من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنه والمعقول فالعبد المملوك ثانيا كانه مثل ما استحقته
المراة

و فيه هذا
ولفظ التسليم اشارة الى
ان الخلاف في المشتغل
بالجنايه دون الدين
وفي المبيع دون
المغصوب

اذ التسليم يستعمل
في العقد لا في الغصب
وانما يستعمل فيه
الرد

لانه اداء قاصر علم به او لم يعلم لكنه
اشترط لصحة رد العين اذا كانت
قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة
عند ابي يوسف فانه اذا علم عند
القبض ليس له ذلك بالاتفاق

بالتسمية لا عينه وتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب
التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه المشتري اذا طلبه
لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ وتفرع على شبه القضاء
ان العبد لا يعتق قبل التسليم الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة
قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه وتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى
القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة الى العين
فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له
حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة
للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة هي مولاة عايشة رضي الله عنها وعايشة
من بني تيم ولا يحرم الصدقة على مولاها بل على مولى بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه السلام
قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع
المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض
الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف
لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر
فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان
المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه
فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله
اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام
لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب برئ عن
الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد عنه تغرير منهي فلا يكون
اداء مامورا به وانا قلنا انه تغرير لما جرت العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال
نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء فلم يسلم عن جهة الرد اليه الا انه
ابطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال ان فيه نكتتان
احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات

والثانية لا يحصل الا باداء المامور والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للتغرير قوله ولنا انه اداء حقيقة
لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فان قيل ازال يد المطلقة
لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا عائد بعد ثبوت التصرفات
قد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور
قلنا الجهل عارض ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا
فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة
الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه
فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا
كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف
الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله وفي قطع اليد ثم القتل
اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام
في الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل
البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى
القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا اسقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الذي
هو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية
فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله متعمدا بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه
جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا
ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف بهذا تخمين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان
لاختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية
بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف رحمه الله تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف
انما يجب بالسبب الذي وجب الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تجب قيمته يوم الانقطاع
لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس
فانقطع قوله فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على موضع الخلاف فيه وهو انها عند الشافعي
تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا
على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه

الا ان يكون خطا في احدهما او احدهما عمدا والآخر خطا وعلى العاقدين

وصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عندي حنيفة رحمه الله
والملكية عند الشافعي رحمه الله فعلى منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا
يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تضمن
لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة
يتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا
للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص ولا ينقض على عدم بقاء الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان انعدام الالوان
في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان
يخص الحكم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية والاطلاق
التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا الى نفس الاموال قوله
تقوم بالعقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت
فيه تسليم لعدم صيرورتها متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لا اشتمل العقد على الرضا كان التقوم
بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يقاس
عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القايلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل
المدعي وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان
الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا بنفاء الاحراز فلا يصح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود
الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال
كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس
وابطال الثاني بوجود الفارق قلنا لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة
غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس مالا
بمال لا في جعل ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله وهو اي استيفاء القصاص
معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء
لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يديه بناء على قيام العداوة وفي حق اولياء المقتول
وابنائه حق للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما يثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة
صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج
رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة

في الوصف

في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم
عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة
من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصار القيمة
اصلا يرجع اليه ومعتبرا مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا
يتخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب
كالواجب عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين
فيتخير الزوج اذا التسليم عليه لا على المراة فايهما ادى تجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وانما
الواجب هو الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح دفعا بوانيه في اصالة القيمة
بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ لمجرد العجز عن الاصل هو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة
لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء فصل قوله
من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة
فلا امتناع لان قول القائل افعل على سبيل الالزام امر لغة وقد احلفوا في ان حسن المامور به من موجبات
الامر بمعنى انه يثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله
قبل تفصيل المذاهب والدلايل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل
قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات
كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن
والقبح من امهات اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه ولا بد
من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات
مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع من الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام
وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري هل تتصف بالحسن وهل
يدخل القبايح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم
الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت
بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على تحقيق الاهتمام بهذه المسئلة
يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وتتوادى مسئلة الجبر
والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول
اليها

ويحاربها ما وصل الله كل احد بقوة فكره. ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في الوادي او ضل
فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتثبت للخطاء في
مقدماته فقد سلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد
لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور
والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحاق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار
اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي
عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وفقت اي جعلت وافقا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب موافقة
للارادة. فالاول من الوقف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحريرا للبحث وتلخيصا لمحل النزاع
على ما هو الواجب في المناظرة ذكروا ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر
قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق
المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وبهذا ينافي جواز العفو ولذا
قالوا متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال
حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل
للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا
بالشرع وهذا مبني على امرين احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم
العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له
فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري
مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل واحد من الامرين مستقل بافادة مطلوبه
بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى الله تعالى
عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على النهج
الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون
الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعاله حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب
فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة
وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس مأمورا به على ما قرر ولانه ليس متعلق

المدح

ولمه المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك
ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن
ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح
ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم
عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا ينتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن
بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح
ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن
يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين
لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التقسيم ان متساويين وههنا كلامان الاول ان الفعل الغير المقدور
والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني
ويمكن الجواب بانه داخل في القبح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله
الثاني ان المكروه عندهم مما لا مدح على تركه ولا ذم على فعله فلا يدخل في القبح بل يكون واسطة بمنزلة المباح
وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح
بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف ههنا. وللقائل ان يقول
ان اريد ما له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد
وان اريد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل
المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري
القبح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام
مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة
لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد
ليس باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم لهذا الحكم
اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كانا بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام
دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فيعترض بان الحسن مفهوم زائد
على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو
عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى لا يد له من محل

وينتقض العدمي وجودي ... وان لم يكن اللاحسن عدميا

وجودي فيكون عرضا ثم يوصف به الفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل فيهما معًا بالجوهر
اذ هما معًا حيث الجوهر بتبعيته وحقيقة قيام الشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به ان
حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معًا حيث ذلك الجوهر
وقيامهما به فلا يصح لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه وجوه
الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما نعتا ويسمى محلا والآخر ناعتا
ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة
والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل بالتالية
ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية
مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه
معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون
ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي
بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر
في الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي عرض
بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له
في الاعيان ومثله لا يقتضي قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا
قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره
المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري
وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري
والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي
الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح
عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا وجه للتخصيص بنقل القسم على ما وقع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم
التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاضطراري الا عدم التمكن من
الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم
التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي

الخاص

الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود
العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود
المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل
الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار
صفة محققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار
واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط
والصعود وحركتي الارتعاش والبطش فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضروري فلا يسمع ويكون باطلا
الثاني انه يجري في فعل الباري سبحانه ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح
شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع والرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار
وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتبع بالاختيار والحاصل
ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو
الارادة التي يجب الفعل عند تعلقها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود
القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا احتياج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح
عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم
لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان يجب الفعل
عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فيقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال
المصنف وهؤلاء انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين
اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف
على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالتحرك في كل جزء من
اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل
نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر يحصل به
للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فيحصل له هيئة هي القيام او تسخن فيحصل له صفة هي الحرارة او
تحرك فيحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل
ذلك الاثر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة في جسم آخر حتى يكون متحركا وكايقاعه القيام
او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر

اعلم

ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة

الاول انه لو كان موجودا لكان موقعا فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول للايقاع السابق

ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض

لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان

الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق

بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم

على ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا محققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة

باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم ان لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان

ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا

لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الرابع ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس

من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والاول ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين

ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة

بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهائه الى ايقاع قديم

لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية

حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها ويمتنع عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب

وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة فهو ظاهر

واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان

لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه

بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا

ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب

وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان

احدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثاني قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه

وجود الممكن وجب وجوده اما الاول فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود

الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان

ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال لكن اللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم

ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى الالتزام اللزوم والمستلزم للمحال لا يكون ممكنا واما بطلان

اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه

وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة

ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير

وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود

جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه

ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لتوقفه على شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة

وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة ونقصان يرجح الوجود او العدم

وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف

عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن

من غير ان يوجد شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف

عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول

مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه

ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حال العدم وهو ظاهر وفي حالة الوجود ان تحقق لم يكن

المعروض علة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم

وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وبهذا يظهر ان هذا التقرير اتى في عبارة المصنف

زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء الخ

فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فبطلانه ظاهر

لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه

قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا

المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء

في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد

علته كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت

المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم

ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن
من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه
ان امكن عدم الممكن حين تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص
وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع
الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب في ممكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف
عليه الوجود انما تفيد اولوية لا وجوبا قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب
لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة
ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها
وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة بمعنى انا مع كوننا اقلية مشهورة لم ينازع
فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب
لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت
اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول
لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله** واعلم
قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق
وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب
لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم
واعترض عليه المصنف بهراة بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم
موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو مخالف للمفروض
وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة
على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن متأخر عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم
فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر انه يتعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه
بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر
الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه
اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه
الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه

معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون
الوجوب للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب
اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة
امتناع كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وتقدمه على الاول يستلزم الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه
في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب
ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا انما جميع
ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تأكد الوجود حتى كأنه متوهم كجعله
من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض
ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا
وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة
ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متأخر عنها
بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة
او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متأخر عن العلة لا محالة **قوله** ثم العقل كأنه تنبيه على
منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن
تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان
يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر
من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد
مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له ذو المعية
فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر
الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه
الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا
لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا الحكماء في انه يصح
ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان تحقق المعية لا يمنع السبق
كما في وجود النهار واضاءة العالم ولكن الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب
ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة

ان جملة ماسوقف عليه وجود الحادث لابد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالانتزاع الذي هو امر
اضافي مثلا وهذا قول بالحال واستام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن لم يكن منه
المعدوم والا فان استقل بالكاينية موجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير
الدليل ان جملة ماسوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان
كان من جملة ماسوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ماسوقف عليه هذا خلف وان لم يكن
من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح يعني وجود الممكن من غير ايجاد شي اياه لانه
قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شي آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال
لم لا يجوز ان يكون من جملة ماسوقف عليه الوجود الارادة التي هي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر
ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق ماسوقف عليه بل الاظهر
لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ماسوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم
لكانت اما موجودات محضة او معدومات او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها
اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فان لم يكن
بعض تلك الموجودات معدوما في شي والا لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول
بدوام علته التامة وان كان شي منها معدوما فعدمه يكون بعدم شي من علته التامة وسلم جرا الى الواجب
فيلزم انتفاء الواجب في شي والا لزم وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى
الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله
وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غايته ما في
الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان
الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ماسوقف عليه معدومات
محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات
التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا والتالي
باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد
من غير توقف على عدم شي اما اذا توقف على عدم شي ولنفرضه عمروا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه
اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة
تحقق جميع ماسوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل يجب ان العدم الذي هو

بعض

بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن
على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة
فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام
انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة
من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد
على عدم عمرو اللاحق اعني علة الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شي مما يتوقف عليه
وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند
وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما
واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود
فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال
المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا اعتبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال
ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء
لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه ويتقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وينتقل
الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شي مما يتوقف عليه وجوده ويلزم جرا الى الواجب
فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام
في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه
وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه
على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي
يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك
الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء
متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم
بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود
علته التامة بجميع اجزاء الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف
عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شي فرضناه عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث زيد

بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء مما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع
الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا
بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم
شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون
الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات
وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب اللزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي
يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات
لجواز ان يتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك
ان لعدم المانع دخلا في علة الحدوث فان قلت الشرطية المذكورة يوجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم
وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك
لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود
جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما
ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الخ مما لا
دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنه وجود الحادث لا يجوز ان يكون
موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر
هو اليها المستندة الى الواجب وهذا يؤدي الى الاستلزام انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء
مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد مستلزما لان الكلام في زيد الحادث المسبوق
بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها
تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث
موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت فلم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل
بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود
العلة ففي اي وقت وجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها حتى
يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى
ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا

الى الواجب

الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة
المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود
المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب
وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا قد بطل الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب
وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم
وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية
على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون
لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيمتنع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي
اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات
ولا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون
في مكان او وضع فيعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند
الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثرا للواجب
والذات التي يتصور زوالها كيف يوجب اثر يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة
وهو امر مستمر وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا
لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون
ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد
غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان
البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد
تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب
ولا الافراد ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من اسناد
الحركات الى ارادات حادثة في النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم اخر وقد
يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء
وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا احتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب
المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب
ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهو لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج

اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمروا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد
معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا
في الخارج فان قيل نحن نحرر السوال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور
معه الواسطه لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين
فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود
والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع
تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يبحث عن معارضة الخصم بانها فاسدة
لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على بعض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر
عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف بهذا وهو علم المحققين وعالم التدقيق ومنشا التوجيه
والتوضيح ومنشي التعديل والتنقيح بل توجيه السوال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة
الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع
ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا يخرج
عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فيكون موجودة او لا فيكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون
موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل
واجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم
عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل
في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك والاضافات
فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى
الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات
الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعطل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود
بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم
فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال
ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا ويلزم الخلف وذلك لان الاضافيات
التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة

على هذا

على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت والحق انه اذا جعلت
تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات
محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى
عدم المانع واعلم اني لو لم ار احدا في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السوال والجواب
لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب الخواطر والاحداق واني لو افتتحت بالمصنف
في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام فنبهت اي لما ثبت الدليل
المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة
فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من
الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم
وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء
من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا
الحادث ويلزم قدمها فيتبين ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها
عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة اليه
الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات
المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على
سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد اسند تلك
الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون
بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في
موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات
غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه
وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات ومنع مغايرة ايقاع
الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار
دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد في انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم
وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه والاشياع في توجيه الحكم احد المتساويين

وذلك لان الانقطاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة التامة وعدم ثبوتها اخرى
رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للانقطاع بخلاف الحركة بمعنى
الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير
الانقطاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور اللاموجودة واللامعدومة
اعني الانقطاع فلو لم تحصل يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد
والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الانقطاع ضرورة امتناع الانقطاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين
الامر اللاموجود واللامعدوم كانقطاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول
لا يجب مع علته التامة والثاني يجب   واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار
والانقطاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول
فلان القول بكونه موجبا انما يلزم وجهه انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن
مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا
من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل
الاختيارات ويلزم قيام الحادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب لا يجب وجوده مادام
ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود
الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان
من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الانقطاع والاختيار والانقطاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم
من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للانقطاع ولا
للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم
من قدم الحوادث او اسناد الواجب فيلزم اسنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا بالاختيار وهو
المطلوب   المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح
بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح
المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي
او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون
الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين

بالنظر

النظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات
الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا
بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيتعذر وجود كل حادث الى
امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح
بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح
لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح
فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح
ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي
او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه
نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد
الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها
ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا
لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح بلا مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل
بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم
اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب
رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا
والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا
متساويين ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي
فضلا عن المرجوحية   وسواء القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح
باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ الحق فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام
الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا ظهر صحة ما ذكره المصنف بعد
من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين
وجعله راجحا بالارادة   ومع ذلك يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان
بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا احتياج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى الغير لزم

سكت عن اختيار المختار احد المتساويين وعن ترجيح المرجح وهو دارت الارادة والاختيار
يبطل ... بوجود ... الموجد ... الارادة ... الايجاد ... واعلم انه ... الاختيار ... هذا اعتراض

التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بنا على عدم تناهى التوقفات فى الاحتياجات فلهذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكر مساق اللفظ وايضا نعنى ان المتكلمين فى مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اى لم لا يكون ترجيح احد المتساويين كما فى الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح فى المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المعلل الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوى او عدم المرجح فيه على انا نقول على تقدير التنزل باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء وبطلانه ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح فى نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا فى المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز ان يكون راجحا فى اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا لتوثره الفاعل نعلم مما تقدم انه لا امتناع فى ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الاتفاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة الممكن قبل الوجود بان يكون اقرب الى جانب الوجود لانه فى تلك الحالة يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال اذا عرفت هذه المقدمات الاربع

١٣٥

منقولة فى الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذى وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اى عدم اختيار العبد فى فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان تبين بطلانه فى المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط للاستيعاب ثبوت الجبر على شئ من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم ينقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اى وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافى التحقق التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل فى الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اى وقت شاء مرجحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثانى اى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق فى المقدمة الثالثة فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد فى الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدا الخير والآخر مبدا الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضى بها فبهذا الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمنقول من اهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر فى فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين

الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد
والاختيار لا يكفي في وجود ذلك اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق
الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق
جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك
المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات في عدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة
الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن
بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى
البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى
وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على
ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لا يعقل وتخيل من ملائمته
وما ذكره انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشاهدها ليس بلازم لان
المراد بالاختيارية ما يكون مع صحة تعلق الارادة دون القدرة وبالعكس وايضا نفرق في الاختيارات
بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما يمكن منه الفعل والترك
قلنا نعم ولكن هذا قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة
الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة
في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري
باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه كقطع مسافة
بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء
ينكرونه ثم القصد جواب سوال يعترض ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى
من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده
لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب
عند وجودها بل يتوقف على علته اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل
مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل
ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى
ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب

ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يكفي في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود
كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها لما مر في المقدمة الثانية برهان آخر هذا هو الدليل الثاني
وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود
ولا معدوم لان اي امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري
واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج
من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد
فيه وان كان عدما لاحقا يتوقف على زوال جزء من العلة التامة الموجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا
بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال
العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب الا خرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان
ثم ذلك الامر الحق ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا
لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته
وسلامة آلاته وكذلك يتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده
وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في الخلق
يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة
وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير محل قامت به القدرة وهو زيد
ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل
في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومقدورا لله ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة
العبد وارادته التي لم يترتب عليها الوجوب والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة
باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والعالمون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينافي كون
في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين
في هذه المسالة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به

فان قيل فهذا يلزم ... | ان الاستناد ... | اي في الايجاد | اعتراض على قوله يجب | استناد الفعل الى الواجب | نصير الدين الطوسي في رسالة فارسية له في هذه المسالة

يصح صدوره فعلي ولا يتصور وتعّتاً
ح

لكن ليس بارادته لمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مماله مدخل الى الصدور وصحة الصدور وغير العقد
اذ ربما يقصد ما لا يصح صدوره منه فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور
لا بد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة
والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجح احد الطرفين تمسكا
بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وسواء كان الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل
يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال
السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن
ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند عدمها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل
هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل
لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين
ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح
حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق
فيسند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما تضمن
مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها   فنقول
ان الاتفاق والاضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثالثة ودليل الخصم وهو
ان فعل العبد غير اختياري والشيء من غير الاختياري بحسن او قبيح واثبت جبرا بانها مقدمة اجماعية
مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليه لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة صغرى
الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا داعيا وذلك
توضيح سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان وانها يصح حسن يحمد عليها ويذم وادعاء
الساقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل مصنف
ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة
ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على
سبيل التردد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان

مع ان في مذهب الاشعري ظاهر لا احتمال فيه فلا يحسن في الترديد ح

الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة
الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب
فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتمويه الاستعارات
وتعديد الاسجاع وتكثير الاتباع فلعله عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب
في وراثة الصواب من وراثة الاسجاع   وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال
وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب
عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان
كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص
ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك
ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف
على حرمة كذبه لانه لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر
وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث
فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه
من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب
في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص
على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او كلام الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب
ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي   وكذلك امتثال اوامر النبي عليه السلام
ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال
ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة
القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر او بقوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه
كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسائل الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر
يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات   فلان الاصلح واجب لافضاء
في انه لا معنى للوجوب عليه سوى معنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى

قال لم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد تجلى على غباوته ولجاجه وبرهن على سخافة عقله واعوجاج اللغز
ح

المشارع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا العقل هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد الكتاب ونبني على هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم لنا اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر الاحكام الشرع بطريق التوليد سواء ان يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وهو فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل في العادة وهو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم استنادا لبعض الحوادث الى غير البارئ تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف انسب واوفق بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر ثم ذلك الشيء لا نظر ثم اشار الى ان الشيء الذي لاجله حسن الفعل او قبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء او بمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن ويجب ان يعلم ان المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمصنف خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسر بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل في قسم القبح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح وكذا القبح ينقسم ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه

وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالسلوك للوضوء وانا اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة يكون جزئيات متشخصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا بالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها والفرق بين الجزء والذي اشار ان الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم حسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى الجواب بان الحسن او القبح لذاته فما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبح لذاته هو الانواع لا الجنس بنفسه اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه فله اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا الثاني اما ان يقبل سقوط التكليف اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا للذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما لا يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلهذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسن الفعل كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو انما يكون حسنا باعتبار امر الله تعالى لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره

واعلم ان المنقول تعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له
بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا
عند الله غير مومن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مومنا
في احكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان
من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان
تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي
ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية
حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه مومنا عند الله وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى
يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجي جوابه
ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق
الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوايل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية
كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة
اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع
ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان
وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل
فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية وكيف يصح الامر بالايمان قلنا
باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل
تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف ان
التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة
من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ولكن اذا اطلعنا النظر عن فعل اللسان لانهم من
نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو
عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان
المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه كمقتضى
لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن

١٣٤

حسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به
الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به
مدرك بالعقل نفسه كالزكوة ويريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار
الذي هو ركن في الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها
لا شبه الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها اشبه الحسن لغيره فالصلوة
حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها الا ان ذلك حسنها بواسطة ان كما في
المعبود ولذا الحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل هو كقول الادري ان الايمان بالله حسن لعينه
بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي
ورد الامر بها الا ان منها ما حسن في النظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما حسن لغيره
بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج
فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكن اشبه الحسن في الغير وكفى ذلك انه حسن في الغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير
حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه هنا
مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى نفسها بل بواسطة امور يعرف الفعل انها المطلوب به
بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال
التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص المال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم
في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لنا مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء
التي هي اعلى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى
امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة الولدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت
الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه تعظيما له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان
والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة
والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة
والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى
الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي وكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا
المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار
كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال

ان هذه الوسايط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها وأعترض
بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لانفس الحاجة وشهوة النفس
وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وأجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنها وانما الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف الامكنة
ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة
ليست كذلك فلذا صرح المصنف بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفا في انها ليست
نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان المقصود
ما صرح به المصنف يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات
الثلثة وان كان لغيره بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بنا على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة بلا واسطة
امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه الامر ذكونه مامورا به
كما هو راى الاشعرى واما المصنف فقد اجاب بوجه حاصل الاول انا لا نعقل جهة حسنها كونها مامورا بها
بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يدرك جهة حسنها لا ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به
لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته فحسن الاتيان بالزكوة والصوم
والحج لكونه اتيانا بالمامور وعند الاشعرى لا حسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها
فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان
والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها وشرط في هذا النوع ان يكون الاتيان
لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه ولهذا تفرع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز
ان ينوي به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فحسن لغيره لا لعينه ومما ذكرنا من تقييد قطع النظر عن كونه
اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول الا ان الاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه
ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تنافي بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان حسن
لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني ويتحقق هذا الاثنين اجتماع الحسن
لذاته ولغيره في شي واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار
كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد
انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فمعنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا
قد سبق ان لهذا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه

واحداثه

واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق
هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة
والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات
قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك
اذ ليس جزء من مفهوم شي منها بخلاف الصلوة يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعرى
في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا
والثواب اجلا فالامر بالزكوة وامثالها دل على حسنها لمعنى في نفسها لكن لا بد ان يقول لا نسلم انه امر
مطلق بل المعقول قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه وذلك الغير اما منفصل عبارة
فخر الاسلام رحمه الله فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الاتيان بالذي قبله كالحسن
اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لغيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد
بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه
منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة
الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة
ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم
بنفسه والمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة
الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طاهرا لا باعتبار وصفه وهو كونه
عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء
كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة يحسن بواسطة الغير الذي هو حق الميت فالغيران اعني الحسنان
حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا منفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما صارا واجبين
حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس
كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال
في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديته بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه
الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين بحسب المفهوم ولكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير
ولما كان المقصود بمعنى ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان
مغايرا له بحسب الوجود ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له

حسب الجامع كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه وجهة كونه في الجامع عين ذلك
الغير الحسن لمعنى في نفسه وجهة كونه في الجامع فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره
الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسايط
وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار
العبد وقد عرفت ما فيه والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن
يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به ولذلك كونه عبادة يقتضي
هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول
عن القسم الاول منه على ما لا يحتمل السقوط كما ان وعلل عن قوله ويحمل الضرب الثاني الى قوله ودفع عنه
ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او شبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة
ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف في الركوة على كونها شبيهة
بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل
الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولزم ذلك اشارة
الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه
من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول
من القسم الاول هو ما حسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة
ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز
في عبارة فخر الاسلام والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر
ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه
اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات
الامر وعند الاشعري من موجباته ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة
الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر

فصل

ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثانيا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا الحسن بشرطه بعد ما كان
حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء
العبادة موقوف على القدرة يتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته
ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان هذه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى

عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فتباين العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان
اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسايل وكما يتحد المسايل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع
الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع
ويختلف باختلافها وكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان
يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر
فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسايط
موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية
المبحوث فيها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان
البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسايل مع اتحاد
الموضوع وعلم السماء علم يتعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر
الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها ويتعرف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي
الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال
والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها
وقد يتوهم انها قيد الموضوع وههنا بحث اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع
واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات
وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسايل كثيرة متحدة في كونها
بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا تفرد بالتدوين والتسمية
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به
الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث
عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذاك في احوال شيء آخر مغاير له
بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر
وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود هو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم
الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث
عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة
موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء

قوله وانا قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته
بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا
كالتجرد عن المادة. والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات
لاحقة له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل فكان ينبغي ان
يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لحوق كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها
مبدا لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الاخر
لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر ثم اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا
لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل
يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير المطلوب
والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد
والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد انما هو باختلاف المحال
قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي
في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر
المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة
فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والارادة
والقدرة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم مجموعهما
المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فيتفرع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث
في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام يتفرع الكتاب اي يتفاصل على قسمين والابحاث التعريف والموضوع
ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان
في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما باب الترجيح
والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب
غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن
في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة
العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن
المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب

وبالجملة الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد
ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد
عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع
ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو
ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع
وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا المجموع القرآن فاحتاجوا الى
تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا
بالتواتر فاعتبر في تعريفه بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة
والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل
لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة
في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف
الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى
فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا
القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين
دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر
بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال
والاعجاز والى تاكيد التواتر بقوله بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على
ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية في سورة النمل وان قوله بلا شبهة
احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل
بين السور والدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو
للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب
العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير منكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو
لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حد الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل
فعلى ما اختاره المتأخرون هل بين الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعي مائة وثلاث عشرة آية
من السور كما ان قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن

كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجاء ذكرها في اوائل السور لانها نزلت اذ كل ما
ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان تكتب في اول كل سورة الحمد لله
رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فيع ما هو المناسب لغرض الاصولي بكون المراد بما نقل الينا
بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة في القرآن
ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه
على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف هنا المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله
تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه شئ الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب
بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل
فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض
خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة
وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد
ولا يكون من عموم المشترك في شئ قوله فان تمام الجواب موقوف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور
تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء
بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة
ماهية المصحف مع توقفه على ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال
فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن
لما عرفت انهما اسمان لشئ واحد فيتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا ظهر ان تفسير
المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن ثم ان المصنف صرح بانه ليس تعريفا
للماهية سواء عرف الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور
ان لو قصد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر
فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحابة مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف
بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات
فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف
على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا
لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة مفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي

١٣٨

معنى قوله ما مال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تعرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته
عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جد ابهام اذا اجد البحث والاب
قوله وبعين الله الموفق جعل الكتاب سوا فقه ويتعدى باللام ويعديه بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف
والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفض من ضفضفت ختم الكتاب
فتحته والفض الكسر بالتفرق واختتم الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب
قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته
ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله
موشحة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ
من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تعرض فيه اليه
من المقدم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقني اليه الامثله
فسبقت العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفحه تدقيقات والعائد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم
الاصول اي من الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق ويكون
من وضع الظاهر موضع المضمر ومعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميته هذا الكتاب
جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما البوث الباني لثبوت الاول
فتتقض سببيه ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان في الضمير اشاعة للشرح المذكور
الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وبهام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة
يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله الله يعد اضمار غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير
قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة
الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة
والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الكلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومعقد
همته جناب الحق تعالى وتقدس يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن
بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يعد لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر
التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير
يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العلو مكانا او جهة استعير للتوجه الى العالي
قدرا ومرتبة قوله والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد

الا انه لكثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث
قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية
اي متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس
على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع
فلا يمنع ان تشكل في انه جمع كثمر وركب وانه ليس بجمع كنسب وريب ففي قوله والكلم ان كان جمعا حزازة
لا تخفى والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن
عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما يجيء من ان النكرة تعم بالوصف كما في قراءة كوفية
ولان التنكير ههنا للتكثير وهو مناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها
بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا او
فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة
والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة
من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها
المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العباد التي تهب الطاف الرحمن
ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح
الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور
تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه
على بعض حتى يصير كشفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة
لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نما ينمي نماء وينمو نموا وحقيقته النمو الزيادة في اقطار الجسم
على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها
ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت من الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل
هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل
خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه
وينبئ عن تمجيده وتجليله من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجه عن ذلك بالمقال والاتيان بما دل
عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع

لولاه

لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو
الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن
عمل صالح لم تقبل فاشار المصنف رحمه الله الى ان **قوله** المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي
المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة
المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاخلاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم الطيب
الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل تعلق للمحامد بعض
النعم اشارة الى عظم الامر الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من
الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسألة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول
الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيد مبانيها
تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه
ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسألة مسألة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد
بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه
رفعة درجة العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه
ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث
تتوصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته
ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك
على قانون الاسلام **قوله** بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية
بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يأمن غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه الى المشبه به كما في
لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكر ما في
اثناء الكلام على الترتيب الذي في الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم
العمل بالقياس من ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
اي القايسين المتاملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول
اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة
الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة
على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه وانما التأخر

حيث هو خزانة عارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القرءان على ما هو غاية
في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القرءان على ما هو دونه
كذلك بعض الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه
وسيجي تفسير ما قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث
لا يرجى بدوه وظهوره اصلاً على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء
الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء
مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه
قوله يلوي عنان ذهنهم يقول كبحت الدابة اذا جذبتها الكل باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها
فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين يقول اودعته مالاً اذا دفعته اليه
لتكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحاً او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم
المكان الذي ترفع عليه العروس المجلوة من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمراة
ما داما في اعراسهما تجمع المونث على عرايس والمذكر على عرب بضمتين وفي هذا الكلام نوع خزازة لان
المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها
وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون
في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة
على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق
والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب ولا يلتبس عليه على ان المفصل مصدر بمعنى
الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان
قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبتني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام
ما رفع اي ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله
واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر
باهر البرهان اي غالب الحجة فانها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز
الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارات الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى
فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب بعد بالي
فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسند اليه الكلمة

اللطيفة

التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة
من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة
او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية
واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول وكذا علم المقلد
لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر
اي نسبته اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد هاهنا
لان علم الفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية
تكرارا بل المراد النسبة الثابتة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات
ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة
التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوايد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف لما جوز ان
يراد بالحكم هاهنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوايد القيود وتعسف في تحرير مراد القوم فذهب الى
ان المراد بالشرعي ما موقوف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع
كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان
ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة
معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية
بمعنى التوقف على الشرع واما ما ان الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف
على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه
وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة
معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان
والتصديق وهو غير متعلق الامتناع لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب
الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتوقف لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي
يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما هو على التقدير الثاني اذ لو كان
الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجي قوله اي العلم الحاصل ودفع وهم ان قوله من ادلتها متعلق
بالاحكام وهي لا تخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد

حيث هو جز لعارض الطن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما شمل القصر على ما هو غاية
في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه
كذلك قصر الاحكام يشمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه
ويجي تفسير ما قوله مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث
لا يرجى بدوّه وظهوره اصلاً على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء
الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء
مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه
قوله يكبح عنان ذهنهم يقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها
فيها اى اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين يقول اودعته مالاً اذا دفعته اليه
لتكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم
المكان الذي ترفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمراة
مادا ما في اعراسهما تجمع المؤنث على عرايس والمذكر على عرب بضمتين وفي هذا الكلام نوع خرازة لان
المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها
وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون
في النصوص فيطلعون على معان ودقايق ويستخرجون احكاما وحقايق هي نتايج افكارهم الظاهرة
على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق
والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب ولا يلتبس عليه على ان المفصل مصدر بمعنى
الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ النص ضربان
قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان النزاع المبتنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام
ما رفع اى ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله
واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر
باهر البرهان اى غالب الحجة فانهما ركوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز
الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارات الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى
فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب بعد ى بالى
فاصل الكلام رموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة

اللطيفة

١٤٠

التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة
من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة
او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية
واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول وكذا علم المقلد
لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم بمعنى العرف على اسناد امر الى آخر
اى نسبته اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد هنا
لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية
تكرارا بل المراد النسبة الثابتة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله بخروج التصورات
ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة
التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوايد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف لما جوز ان
يراد بالحكم هنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوايد القيود وتعسف في تحرير مراد القوم فذهب الى
ان المراد بالشرعي ما هو موقوف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع
كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان
ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة
معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية
بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فلا يتوقف
على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه السلام
وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة
معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان
والتصديق وهو غير مفيد والامتناع لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب
الا بالسمع قوله ثم الشرعي اى المتوقف على الشرع اما نظري لا يتوقف لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي
يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وتنبيه على التقدير الثاني ايضا اذا كان
الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجي قوله اى العلم الحاصل ويتوهم ان قوله من ادلتها متعلق
بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد